

- ١ - سلسلة مطبوعات في علم الكلام

الموافقات

في
علم الكلام

تأليف

عضد المسئلة والدين

القاضي

عبد الرحمن بن أحمد

الايحي

قام بطبعه ونشره

أحمد محمد الخنبولي

بتخصص أصول الدين
قسم الدعوة والأرشاد

أبراهيم الرسوفي عطية

بتخصص أصول الدين
قسم التوحيد

مطبعة العلوم بشارع الخليل بجدة لاظ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى خلق الكون دليلا على قدرته ، وجعل منه برهانا على ساطع حكمته ، سبحانه من إله قادر حكيم ، يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا . والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير البشر أجمعين ، محطهم هياكل الشرك ورافع لواء التوحيد إلى يوم الدين ، وعلى آله وصحبه وتابعيه الذين نصروا الحق وناخروا عنه ، وأزالوا شبه الباطل عن ثقة وبقين فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض . ذلك تقدير العزيز العليم . (أما بعد) فلما انفردت كلية أصول الدين بدراسة (كتاب المواقف) فى علم الكلام ، وكان بأبحاثه دقة تستدعى الاهتمام ، صح عز منا على طبعه ، تسهلا لتناوله ، وتحديدآ لبعض عباراته المختلطة بالشرح ، وقد جاء بعون الله حسن الطبع والوضع ، صحيحا بقدر الجهد ، راجين من الله تعالى أن يوفقنا لخدمة العلم ونشره ، وأن ينفعنا وإخواننا بتراث الأقدمين الصالحين لأنه حسبنا ونعم الوكيل ؟

ابراهيم الدسوقي عطية احمد محمد الخبولى

- ٤٠ - ٧ الموقف الأول في المقدمات وفيه مراد
- ٩ - ٧ المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد
- ٧ المقصد الأول في تعريف علم الكلام
- ٠ » الثاني في موضوع » »
- ٨ » الثالث في فائدة » »
- ٠ » الرابع في مرتبة » »
- ٠ » الخامس في مسائل » »
- ٠ » السادس في تسميته » »
- ١١ - ٩ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب
- ١٤ - ١١ » الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد
- ١١ المقصد الأول في تقسيم العلم الى تصور وتصديق
- ٠٠ » الثاني في تقسيم العلم الحادث الى ضروري ومكتسب
- ١٢ » الثالث في تقسيم التصور والتصديق الى ضروري ونظري
- ٠٠ » الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة
- ٢١ - ١٤ { المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية وأنها تنقسم الى
الوجدانيات والحسيات والبدهييات والناس فيها فرق أربع
- ١٤ الفرقة الأولى المعترفون بالحسيات والبدهييات
- ٠٠ » الثانية القادحون في الحسيات فقط
- ١٦ » الثالثة » » البدهييات
- ٢٠ » الرابعة المنكرون لها جميعا
- ٣٤ - ٢١ المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد
- ٢١ المقصد الأول في تعريفه
- ٢٢ » الثاني النظر ينقسم الى صحيح وفاسد

- ٢٣ المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور
- ٢٧ » الرابع في كيفية افادة النظر العلم
- ٢٨ » الخامس في شرط النظر
- ٠٠ » السادس في معرفة الله تعالى
- ٣٢ » السابع في الخلاف في أول واجب على المكلف
- ٣٣ » الثامن في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ؟
- ٠٠ » التاسع : في شرط افادة النظر العلم - عند ابن سينا
- ٣٤ » العاشر : الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل يغير العلم بالمداول ؟
- ٣٤ — ٤٠ المرصد السادس في الطريق وفيه مقاصد
- ٣٤ المقصد الأول في تحديده وتقسيمه
- ٣٥ » الثاني في معرفة المعرف قبل تعريفه . والتعريف بالمثال واللفظي
- ٠٠ » الثالث في الاستدلال بالقياس ، والاستقراء ، والتمثيل
- ٣٦ » الرابع في ان صور القياس خمس
- ٣٧ » الخامس في ذكر طريقين ضعيفين للقياس
- ٣٨ » السادس في المقدمات القطعية والظنية
- ٣٩ » السابع في تقسيم الدليل الى عقلي ونقل ومركب منهما
- ٤٠ » الثامن في افادة الدلائل النقلية اليقين .

الموقف الثانى فى الأمور العامة وفيه مقدمة ومراسد ٤١ - ٩٥

- ٤١ المقدمة فى تقسيم المعلومات
- ٥٩ - ٤٣ المرصد الاول فى الوجود والعدم وفيه مقاصد
- ٤٣ المقصد الاول فى تعريف الوجود
- ٤٦ » الثانى فى أنه مشترك
- ٤٨ » الثالث فى أنه زائد على الماهية أو نفسها أو جزؤها
- ٥٢ » الرابع فى الوجود الذهنى
- ٥٣ » الخامس فى تمايز المعدومات
- ٥٠ » السادس فى شيئية المعلوم
- ٥٧ » السابع فى المذاهب فى الحال
- ٥٩ - ٦٨ المرصد الثانى فى الماهية وفيه مقاصد
- ٥٩ المقصد الاول فى تميز الماهية عما عداها
- ٦٠ » الثانى فى اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها
- ٥٠ » الثالث فى رأى افلاطون فى وجود مجرد أزلى (عالم المثل)
- ٦١ » الرابع فى تقسيم الماهية الى بسيطة ومركبة
- ٥٠ » الخامس فى تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
- ٦٢ » السادس فى أن الماهيات بمجوعة أم لا
- ٦٣ » السابع المركب إما ذات وإما صفة
- ٥٠ » الثامن فى تركيب الماهية
- ٦٤ » التاسع فى احتياج أجزاء الماهية المركبة بعضها الى بعض
- ٥٠ » العاشر فى تركيب الماهية من الجنس والفصل وكون الفصل علة
- ٦٥ » الحادى عشر فى أن الماهية تقبل الشراكة دون التعين
- ٦٧ » الثانى عشر فى أن التعين إن علل بالماهية انحصر نوعها فى الشخص

- المقصود الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع وفيه مقاصد ٦٨ — ٧٨
- المقصود الأول في أن تصوراتها ضرورية ٦٨
- » الثاني في أن هذه الأمور اعتبارية ٦٨
- » الثالث في أبحاث الواجب لذاته ٧٠
- » الرابع في أبحاث الممكن لذاته ٧١
- » الخامس في أبحاث القديم ٧٤
- » السادس في أبحاث الحوادث ٧٦
- المقصود الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد ٧٨ — ٨٤
- المقصود الأول في أن الوحدة تساقط الوجود ٧٨
- » الثاني في الخلاف في وجودهما ...
- » الثالث في أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ٧٩
- » الرابع في أن مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية ...
- » الخامس في أقسام الواحد ...
- » السادس في أنواع الوحدة ٨٠
- » السابع الاثنان هما الغيران ...
- » الثامن الاثنان لا يتحدان ٨١
- » التاسع الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام ...
- » العاشر المتماثلان لا يجتمعان ٨٣
- » الحادى عشر المتقابلان عند الحكماء ...
- المقصود الخامس في العلة والمعلول وفيه مقاصد ٨٥ — ٩٥
- المقصود الأول في أقسام العلة ٨٥
- » الثاني الواحد بالشخص لا يعطل بعلة مستقلة ٨٦
- » الثالث في استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط ...

- المقصد الرابع البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الحكماء ٨٧
- » الخامس القوة الجسمانية لا تنفد أثرها غير متناه عند الحكماء ٨٨
- » السادس الدور وكونه ممتعاً ٨٩
- » السابع في وجوب وجود العلة مع المعلول ٩٠
- » الثامن في النسلسل وكونه محالاً ٩١
- » التاسع في الفرق بين جزء العلة وشرطها ٩٢
- » العاشر في بيان العلة والمعلول عند مثبتى الأحوال وفيه مسائل ٩٣
- المسألة الأولى : في تعريف العلة والمعلول ٩٤
- » الثانية : في أن حكم العلة لا يتعدى محلها ٩٥
- » الثالثة : في أن العلة وجودية بانفائهم ٩٦
- » الرابعة : في إطراد العلة العقلية وانعكاسها ٩٧
- » الخامسة : في أن إيجاب العلة للمعلول ليس بشرط إلتفاقاً ٩٨
- » السادسة : هل يثبت حكمان مختلفان بعلة واحدة ٩٩
- » السابعة : هل يثبت حكم واحد بعلمتين ١٠٠
- » الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط ١٠١

- الموقف الثالث في الأعراض. وفيه مقدمة ومراسد ٩٦-١٨١
- ٩٦ المقدمة في تقسيم الصفات
- ١٠٤ — ٩٦ المرصد الأول في أبحاث العرض الكلية، وفيه مقاصد
- ٩٦ المقصد الأول: في تعريف العرض
- ٩٧ » الثاني: في أقسام العرض عند المتكلمين
- » الثالث: في أقسام العرض عند الحكماء (الكلام على المقولات) ...
- ٩٩ » الرابع: في إثبات العرض
- ١٠٠ » الخامس: لا ينتقل العرض من محل إلى محل
- » السادس: لا يقوم العرض بالعرض ...
- ١٠١ » السابع: لا يبقى العرض زمانين عند الأشعرى
- ١٠٣ » الثامن: لا يقوم العرض بمحلين
- ١٠٤ — ١٢٠ المرصد الثاني في الكم، وفيه مقاصد
- ١٠٤ المقصد الأول: في خواص الكم
- ١٠٥ » الثاني: في أقسام الكم بالذات
- » الثالث: في بيان الأبعاد الثلاثة ...
- ١٠٦ » الرابع: في أقسام الكم بالعرض
- » الخامس: في رأى المتكلمين والحكماء في العدد ...
- ١٠٧ » السادس: في رأى المتكلمين والحكماء في المقدار
- ١٠٨ » السابع: في رأى المتكلمين والحكماء في الزمان
- ١١٠ » الثامن: في حقيقة الزمان، وفيه مذاهب:
- ١١٣ » التاسع: في حقيقة المكان وفيه احتمالات وفروع
- ١٢٠ — ١٦١ المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول
- ١٢٠ المقدمة في تعريف الكيف وأقسامه

- الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة وأنواعها خمسة ١٢٢ — ١٣٩
- النوع الأول الملبوسات ، وفيه مقاصد ١٢٢ — ١٣١
- المقصد الأول : في الحرارة وفيها مباحث ١٢٢
- » الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث ١٢٤
- » الثالث : في الاعتماد ، وفيه مباحث ١٢٥
- » الرابع : في تعريف الصلابة واللين ١٣١
- » الخامس : في تعريف الملاساة والخشونة ...
- النوع الثاني المبصرات وهي الألوان والأضواء ١٣١ — ١٣٥
- القسم الأول : في الألوان وفيه مقاصد ١٣١ — ١٣٣
- المقصد الأول : في وجود اللون وسببه ١٣١
- » الثاني : الضوء شرط وجود اللون أو رؤيته ؟ ١٣٢
- » الثالث : في أن الظلمة عدم الضوء ١٣٣
- القسم الثاني : في الأضواء وفيه مقاصد ١٣٣ — ١٣٥
- المقصد الأول : في أن الضوء أجسام صفار ووجه بطلانه ١٣٣
- » الثاني : في مراتب الضوء ١٣٥
- » الثالث : هل يتكثف الهواء بالضوء ؟ ...
- » الرابع : في لازم الضوء (الشعاع والبريق) ...
- النوع الثالث : المسموعات وهي الأصوات والحروف ١٣٥ — ١٣٨
- القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد ١٣٥ — ١٣٧
- المقصد الأول : في الفرق بين ماهية الصوت وسببه ١٣٥
- » الثاني : في أن الصوت كيفية قائمة بالهواء ١٦٣
- » الثالث : الصوت موجود في الخارج ...
- » الرابع : في صدى الصوت ...

- القسم الثاني : في الحروف وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٩
- المقصد الأول : في تعريف الحرف ١٣٧
- » الثاني : في أقسام الحروف ...
- » الثالث : هل يمكن الإبتداء بالساكن ؟ ...
- » الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ ...
- النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم وفيها مقصدان ١٣٨ — ١٣٩
- المقصد الأول : في أصول المذوقات (بسائطها) ١٣٨
- » الثاني : في فروع المذوقات (مركباتها) ...
- النوع الخامس في المشعومات وأسمائها ١٣٩
- الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي أنواع ١٣٩ — ١٦٠
- النوع الأول : الحياة وفيها مقاصد ١٣٩ — ١٤٠
- المقصد الأول : في تعريفها . ١٣٩
- » الثاني : في شروطها . ١٤٠
- » الثالث في تعريف الموت
- النوع الثاني : العلم وفيه مقاصد ١٤٠ — ١٤٨
- المقصد الأول : في تعريف العلم . ١٤٠
- » الثاني : في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وفيه مذاهب ١٤١
- » الثالث : في الجهل المركب وحقيقته ١٤٢
- » الرابع : في الجهل البسيط والسهو والغفلة والذهول والنسيان ١٤٣
- » الخامس : إدراكات الحواس علم أم لا ؟ ...
- » السادس : في تمايز الصور العقلية عن الخارجية (عند الحكماء) ١٤٣
- » السابع : في تقسيم العلم الى تفصيلي وإجمالي ١٤٤
- » الثامن : في علم الشيء بالفعل والقوة (لبعض المتكلمين) . ١٤٥

- المقصد التاسع : فى تقسيم العلم إلى فعلى وانفعالى ١٤٥
- » العاشر فى مراتب العقل عند الحكماء ...
- » الحادى عشر : فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ١٤٦
- » الثانى عشر : فى نسبة العلبين اذا تعلقا بمعلومين أو بمعلوم ...
- » الثالث عشر : فى انقلاب العلم الضرورى نظريا والعكس ...
- » الرابع عشر : فى استناد العلم الضرورى الى النظرى ١٤٧
- » الخامس عشر : فى إثبات علم بلا معلوم ونفيه ...
- » السادس عشر : فى بيان محل العلم الحادث ١٤٨
- النوع الثالث : الإرادة وفيه مقاصد ١٤٨ — ١٥٠
- المقصد الأول : فى تعريف الإرادة ١٤٨
- » الثانى : فى بيان إيجاب الإرادة المراد ...
- » الثالث : اعتقاد النفع أو ميل يتبعه شرط للإرادة أم لا ١٤٩
- » الرابع : مغايرة الإرادة للشهوة ...
- » الخامس : مغايرة الإرادة للتبغى ...
- » السادس : فى استلزام إرادة الشئ كراهة ضده وعدمه ...
- » السابع : فى إفادة الإرادة صفة لمتعلقها ١٥٠
- النوع الرابع : القدرة وفيه مقاصد ١٥٧ — ١٥٠
- المقصد الأول : فى تعريف القدرة ١٥٠
- » الثانى : هل يجوز مقذور بين قادرين ؟ ١٥١
- » الثالث : رأى بشر وضرار وهشام فى معنى القدرة ...
- » الرابع : فى طريق إثبات القدرة ١٥١
- » الخامس : القدرة حال الفعل أو قبله ...
- » السادس : الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ ١٥٣

- المقصد السابع : في مورد تعلق القدرة ١٥٣
- » الثامن : في معنى العجز ١٥٤
- » التاسع : المقدور تبع للعلم أو الإرادة؟ ...
- » العاشر : هل النوم ضد للقدرة؟ ١٥٥
- » الحادى عشر : القدرة المحركة يمنة ويسرة تقدر على التصعيد؟ ١٥٦
- » الثانى عشر : القدرة مقاييرة للمزاج ...
- » الثالث عشر : في تعريف الخلق وتقسيمه ١٥٧
- النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان ١٥٨ — ١٦٠
- المقصد الأول : في تعريف اللذة والألم ١٥٨
- » الثانى : في تعريف الصحة والمرض ١٥٩
- الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصدان ١٦٠ — ١٦١
- المقصد الأول : في عروض الكيفيات للكم وحدها أو مع شىء آخر ١٦٠
- » الثانى في تعريف الاشكال الهندسية ...
- الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية ١٦١
- المرصد الرابع : في النسب وفيه مقدمة وفصلان ١٦١ — ١٧٧
- المقدمة في إثبات المقولات النسبية وانكارها ١٦١
- الفصل الاول : في مباحث المتكلمين فى الـ"كوان" وفيه مقاصد ١٦٢ — ١٦٧
- المقصد الاول : فى اعتراف المتكلمين بالـ"اين" أو الكائنية ١٦٢
- » الثانى : فى أنواع الكون الاربعة ...
- » الثالث : فى وجود الكون وأنواعه ١٦٣
- » الرابع : فيما اختلف فى كونه متحركا ...
- » الخامس : فى وجود الجوهر الفرد ١٦٤
- » السادس : فى تضاد الـ"كوان" واختلافها ١٦٥

- المقصد السابع : في اختلافات المعتزلة على أصولهم (في أحكام الكون) ١٦٦
- الفصل الثاني : في مباحث الايمان عند الحكماء وفيه مقاصد ١٦٧ — ١٧٧
- المقصد الاول : في تعريف الحركة ١٦٧
- » الثاني : الحركة تقال لمعنيين ١٦٨
- » الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات ...
- » الرابع : في علة الحركة الطبيعية ١٧١
- » الخامس : في أن الحركة تقتضي أموراً ستة ...
- » السادس : في وحدات الحركة ١٧٢
- » السابع : في تقسيم الحركات إلى متضادة وغير متضادة ١٧٣
- » الثامن : في سبب تضاد الحركات (المبدأ والمنتهى) ...
- » التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ١٧٤
- » العاشر : في ما يوصف بالحركة ١٧٥
- » الحادى عشر : في تقسيم الحركة إلى سريعة وبطيئة وسبهما ...
- » الثانى عشر : علة البطء عند الحكماء ١٧٦
- » الثالث عشر : الخلاف في حصول السكون بين حركتين مستقيمتين ...
- المقصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد ١٧٧ — ١٨١
- المقصد الاول : في تعريف الأبوّة ١٧٧
- » الثاني : في خواص المضاف ١٧٨
- » الثالث : في عدم استقلال الاضافة بالوجود ...
- » الرابع : في تقسيمات تلحق الاضافة ١٧٩
- » الخامس : في التقديم والتأخر وأوجه التقديم عند الحكماء والمتكلمين ١٧٩

- الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومرامد ١٨٢ — ٢٦٥
- المقدمة فى تقسيم الجوهر ١٨٢
- المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ١٨٣ — ٢٤٤
- الفصل الاول فى حقيقة الجسم وأجزائه وفيه مقاصد ١٨٣ — ١٩٩
- المقصد الاول : فى حد الجسم ١٨٣
- د الثانى : ليس الجسم بمجموع أعراض مجتمعة ١٨٥
- د الثالث : فى قبول الجسم البسيط للقسمة ١٨٦
- د الرابع : فى حجة المتكلمين على تركيب الجسم من أجزاء بالفعل متناهية... ١٨٩
- د الخامس : فى حجة الحكماء على تركيب الجسم من أجزاء بالقوة غير متناهية ١٨٩
- د السادس : فى تحرير مذهب الحكماء ١٩٣
- د السابع : فى دليل الحكماء على إثبات الهيولى والصورة... ١٩٥
- د الثامن : فى تفريعات للحكماء على الهيولى ١٩٥
- الفصل الثانى فى أقسام الجسم وأحكام كل منها وفيه مقدمة وأقسام ١٩٩ — ٢٢٩
- المقدمة : فى تقسيم الجسم إلى مركب وبسيط ١٩٩
- القسم الاول : فى الأفلاك وفيه مقاصد ٢٠٠ — ٢١٣
- المقصد الاول : زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة ٢٠٠
- د الثانى : فى المحدد وأحكامه ٢٠١
- د الثالث : فى فلك الثوابت ٢٠٧
- د الرابع : فى فلك الشمس ٢٠٩
- د الخامس : فى أفلاك القمر... ٢٠٠
- د السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية ٢١١
- القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد ٢١٣ — ٢١٥
- المقصد الاول : فى الهلال والبدن ٢١٣

- المقصد الثاني : في خسوف القمر ٢١٣
- » الثالث : في كسوف الشمس ٠٠٠
- » الرابع : في محو القمر وفيه آراء ٢١٤
- » الخامس : في المجرة ٢١٥
- القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ٢٢٤ — ٢١٥
- المقصد الأول : المتأخرون على أن العناصر أربعة أقسام ٢١٥
- » الثاني : في أن الأرض كرية ٢١٧
- » الثالث : في أن الماء كرى ٢١٨
- » الرابع : الأرض في وسط الكل ٠٠٠
- » الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ٠٠٠
- » السادس : الأرض ساكنة أو هاربة إلى أسفل أبدا ٢١٩
- » السابع : في الكلام على خط الاستواء وسبب اختلاف الملوان ٢٢٠
- » الثامن : سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء ٢٢١
- » التاسع : في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ٠٠٠
- » العاشر : في سبب تكون الجبال ٢٢٢
- » الحادى عشر : أن العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ٠٠٠
- » الثاني عشر : العناصر الأربعة أركان للمركبات ٢٢٣
- » الثالث عشر : طبقات العناصر سبع ٢٢٤
- القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج . وفيه فصول ثلاثة ٢٢٤ — ٢٤٢
- الفصل الأول : في المزاج ، وفيه مقاصد ٢٢٤ — ٢٢٨
- المقصد الأول : في حد المزاج ٢٢٤
- » الثاني : في أقسام المزاج ٢٢٦
- الفصل الثاني : في المعادن وهو قسمان ٢٢٨

- الفصل الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ٢٢٩
- المقدمة : فى تعريف النفس ٠٠٠
- القسم الأول : فى النفس النباتية ٢٣٠
- » الثانى : فى النفس الحيوانية وهو أنواع ٢٣٥
- » الثالث : فى النفس الإنسانية ١٤١
- » الخامس : فى المركبات التى لا مزاج لها ٢٤٢ — ٢٤٤
- المرصد الثانى فى عوارض الأجسام وفيه مقاصد ٢٥٦ — ٢٤٤
- المقصد الأول : فى أن الأجسام محدثة ٢٤٤
- » الثانى : فى صحة فناء العالم ٢٥٠
- » الثالث : الأجسام باقية خلافاً للنظام ٠٠٠
- » الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل ٢٥١
- » الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ٠٠٠
- » السادس : الجسم هل يتخلو عن العرض وضده ؟ ٢٥٢
- » السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاء ٢٥٣
- » الثامن : قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم ٢٥٦
- المرصد الثالث فى النفس وفيه مقاصد ٢٥٧ — ٢٦١
- المقصد الأول : فى النفوس الفلكية ٢٥٧
- » الثانى : فى أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسمًا ٢٥٨
- » الثالث : فى أن النفس الناطقة حادثة ٢٦٠
- » الرابع : تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق ٢٦١
- المرصد الرابع فى العقل وفيه مقاصد ٢٦٢ — ٢٦٥
- المقصد الأول : فى إثبات العقل ٢٦٢
- » الثانى : فى ترتيب الموجودات على رأى الحكماء ٢٦٣
- » الثالث : فى أحكام العقول وهي سبعة ٠٠٠

- الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة مراصد ٢٦٦-٢٣٦
- المرصد الاول : في الذات وفيه مقاصد ٢٦٦ - ٢٧٠
- المقصد الاول : في إثبات الصانع وفيه مسالك ٢٦٦
- د الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ٢٦٩
- د الثالث : في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ٢٧٠
- المرصد الثاني : في تنزيهه وفيه مقاصد ٢٧٠ - ٢٧٨
- المقصد الاول : في أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان ٢٧٠
- د الثاني : في أنه تعالى ليس بحسم ٢٧٣
- د الثالث : في أنه تعالى ليس جوهرأ ولا عرضا ...
- د الرابع : في أنه تعالى ليس في زمان ٢٧٤
- د الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ...
- د السادس : في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ٢٧٥
- د السابع : في أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة ٢٧٧
- المرصد الثالث : في توحده تعالى وهو مقصد واحد ٢٧٨
- المرصد الرابع : في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ٢٧٩-٢٩٩
- المقصد الاول : في إثبات الصفات على وجه عام ٢٧٩
- د الثاني : في قدرته تعالى وفيه بحثان الاول في اثبات القدرة ٢٨١
- الثاني في عموم القدرة ٢٨٣
- د الثالث : في علمه تعالى وفيه بحثان الاول في اثبات العلم ٢٨٥
- الثاني في عموم العلم ٢٨٧
- د الرابع : في أنه تعالى حي ٢٩٠
- د الخامس : في أنه تعالى مرید وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ٢٩١
- الثاني في قدم الارادة ...
- د السادس : في أنه تعالى سمیع بصیر ٢٩٢

- ٢٩٣ المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم
- ٢٩٦ • الثامن : في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
- ٣١١ — ٢٩٩ المرصد الخامس : فيما يجوز عليه تعالى وفيه مقصدان
- ٢٩٩ المقصد الاول : في الرؤية وفيه ثلاث مقامات
- ... الاول في صحتها
- ٣٠٥ الثاني في وقوعها
- ٣٠٧ الثالث في شبه المنكرين وردھا
- ٣١٠ المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله وفيه مقامان الاول الوقوع
- ٣١١ الثاني الجواز
- ٣٣٢ — ٣١١ المرصد السادس : في أفعاله تعالى ، وفيه مقاصد
- ٣١١ المقصد الاول : في أفعال العباد الاختيارية
- الثاني : في التوليد وفروعه
- ٣١٩ • الثالث : في البحث عن أمور صرح بها القرآن وأولها المعتزلة
- الرابع : في أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون
- ٣٢٣ • الخامس : في الحسن والقبح
- السادس : أجمعت الامة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
- ٣٣٠ • السابع : في التكليف بما لا يطاق
- الثامن : في أن أفعال الله تعالى ليست معلة بالانغراض
- المرصد السابع : في أسماء الله تعالى وفيه مقاصد
- ٣٣٣ — ٣٣٦
- ٣٣٣ المقصد الاول : الإسم غير التسمية
- الثاني : في أقسام الإسم
- الثالث : تسميته تعالى بالأسماء توقيفية

- الموقف السادس فى السمعيات وفيه مراصد ٣٣٧ - ٤٣٠
- المرصد الأول : فى النبوات وفيه مقاصد ٣٣٧ - ٣٧٠
- المقصد الأول : فى معنى النبي ٣٣٧
- الثانى : فى حقيقة المعجزة وفيه مباحث ٣٣٩
- الثالث : فى إمكان البعثة ٣٤٢
- الرابع : فى إثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك ٣٤٩
- الخامس : فى عصمة الأنبياء ورد الشبه الواردة فى قصصهم ٣٥٨
- السادس : فى حقيقة العصمة ٣٦٦
- السابع : فى عصمة الملائكة ٠٠٠
- الثامن : فى تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٦٧
- التاسع : فى كرامات الأولياء ٣٧٠
- المرصد الثانى : فى المعاد وفيه مقاصد ٣٧١ - ٣٨٤
- المقصد الأول : فى إعادة المعلوم ٣٧١
- الثانى : فى حشر الأجساد ٣٧٢
- الثالث : فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد ٣٧٤
- الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟ ٠٠٠
- الخامس : فى الكلام على الثواب والعقاب على أصل المعتزلة ٣٧٦
- السادس : فى تقرير مذهب أصحابنا فى الثواب والعقاب ٣٧٨
- السابع : فى الاحباط ٣٧٩
- الثامن : فى أن الله يعفو عن الكبائر ٣٨٠
- التاسع : فى شفاعة محمد ﷺ ٠٠٠
- العاشر : فى التوبة ، وفيه بحثان ٠٠٠
- الحادى عشر : فى إحياء الموتى فى قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم ٣٨٢
- وغذاب القبر للكافر والفاسق

- المقصد الثاني عشر: في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب ٣٨٣
والخوض المورود وشهادة الأعضاء
- المرصد الثالث: في الأسماء والأحكام وفيه مقاصد ٣٨٤ — ٣٩٥
- المقصد الأول: في حقيقة الإيمان ٣٨٤
- الثاني: في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ ٣٨٨
- الثالث: في الكفر ٠٠٠
- الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٨٩
- الخامس: في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ ٣٩٢
- المرصد الرابع: في الإمامة ومباحثها ٣٩٥ — ٤١٤
- المقصد الأول: في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها أولا ٣٩٥
- الثاني: في شروط الإمامة ٣٩٨
- الثالث: فيما يثبت به الإمامة ٣٩٩
- الرابع: في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ ٤٠٠
- الخامس: في أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ٤٠٧
- السادس: في إمامة المفضول مع وجود الفاضل ٤١٢
- السابع: في أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ٤١٣
- تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ٤١٤
- الفرقة الأولى: المعتزلة، وهي عشرون فرقة ٤١٥
- الثانية: الشيعة، وهي اثنتان وعشرون فرقة ٤١٨
- الثالثة: الخوارج، وهم سبع فرق ٤٢٤
- الرابعة: المرجئة، وهي خمس ٤٢٧
- الخامسة: التجارية، وهي ثلاث فرق ٤٢٨
- السادسة: الجبرية ٠٠٠
- السابعة: المشبهة ٤٢٩
- الناجية (الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) ٠٠٠

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه : هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي
ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه

لقبه : عضد الدين ، وقاضى القضاة ، وشيخ العلماء ، وشيخ الشافعية ببلاده
مولده : ولد بإيج من نواحى شیراز سنة ثمانين وستمائة ، وقيل بعد السبعائة
عليه : كان إماما فى المعقولات ، محققا مدققا ، عارفا بالأصليين - الكلام

وأصول الفقه - والمعاني ، والبيان . والنحو ، مشاركا فى الفقه والفنون
شيوخه : أخذ عن مشايخ عصره ، ولازم الشيخ زين الدين ، - أو - تاج

الدين الهنكي^(١) تلميذ القاضى ناصر الدين البضاوى
تلامذته : أنجب تلامذة أحنوا شهرة عظيمة فى الآفاق منهم : الشمس

السكرماني ، والضياء العفيني ، وسعد الدين التفتازاني
مؤلفاته : كتاب المواقف^(٢) فى علم الكلام مطبوع

الجواهر مختصر المواقف » » »

المقائد العضدية » » »

شرح مختصر ابن الحاجب أصول الفقه

كتاب الفوائد الغيائية المعاني والبيان

رسالة فى علم الوضع مطبوع

» » أدب البحث والمناظرة »

صفاته : كان كريم النفس ، نافذ الكلمة ، كثير المال ، أكثر من الانعام على

طلبة العلم ، وإكرام الوافدين عليه

إقامته ومنصبه : كان أكثر إقامته أولا بمدينة سلطانية وفى عهد أبى سعيد

ولى قضاء الممالك ثم انتقل إلى إيج واتخذها مقره الدائم

محتته ووفاته : وقع بينه وبين الأبهري منازعات وماجريات كثيرة أدت

إلى غضب صاحب كرمان عليه ، فحبسه بقلعة درييمان ، وبقي مسجوناً بها

إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعائة

(١) الخلاف فى التسمية والمسمى واحد (٢) الله لنياث الدين وزير خدائده .

شروح على كتاب المواقف

- (١) شرح السيد الشريف على بن محمد الحرجاني ^(١) .
- (٢) د شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى ^(٢) .
- (٣) د سيف الدين الأبهري .
- (٤) د المولى علاء الدين على الطوسى ^(٣) .
- (٥) د المحقق المولى حيدر المروى . يقال : أقول:

حواشى على شرح السيد

- (١) حاشية للمولى حسن جلبي بن محمد شاه الفنارى ^(٤) .
- (٢) د للمولى احمد بن سليمان بن كمال .
- (٣) د للقاضى شمس الدين محمد بن احمد البساطى .
- (٤) د للمولى احمد بن عبد الأول القزوينى ^(٥) .
- (٥) د لسنان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التهريزى .
- (٦) د للمولى سنان باشا يوسف خضر .
- (٧) د للسيد محقق ميرزجان الشيرازى ^(٦) .
- (٨) د لعبد الحكيم السياب الكونى اللاهورى ^(٧) .

-
- (١) هو أدون شروحه ، وأحسنها إفادة ، وتعرض كثير لحل مغلطاته ، وكشف معطلاته .
 - (٢) هو تليذ المصنف وأول من شرح الكتاب فيها تعلم .
 - (٣) هو مختصر لكنه مفصل على أبحاث كثيرة ..
 - (٤) هى لطيفة مفيدة وقال إنه أدرج فيها حواشى خواجه راده وعليها تقرير لابن الحناق .
 - (٥) هى على الامور العامة .
 - (٦) هى الى تمام الامور العامة ونيز فى الامراض .
 - (٧) هى الى المقصد السادس — فى سكون الارض — من التتم الثلاث فى العناصر من الموقف الرابع فى الجواهر .

- ١ — على شرح السيد للمولى اسماعيل — قره كمال —
- ٢ — مصطفی بن یوسف — خواجه زاده ^(١) —
- ٣ — لطف الله بن حسن التوقائی المقتول ^(٢) —
- ٤ — محمد شاه بن علی الفزاری —
- ٥ — محمد بن أحمد حافظ عجم ^(٣) —
- ٦ — محی الدین محمد بن الخطیب ^(٤) —
- ٧ — سید علی العجمی —
- ٨ — فتح الله الشروانی ^(٥) —
- ٩ — مصلح الدین محمد بن صلاح الدین اللاری —
- ١٠ — محمد بن صاری کرز ^(٦) —
- ١١ — حسن بن عبد الصمد السمسونی ^(٧) —
- ١٢ — صالح بن جلال —
- ١٣ — عبد الرحمن بن صاجلی أمير —
- ١٤ — یوسف بن حسین الكرملسی ^(٨) —
- ١٥ — لابن المؤید ^(٩) —

(١) هي إلى أثناء مباحث الوجود وآخرها كلمة : لا يتم المقصود والمطلوب ونوفى !

(٢) هي على أوائله وأورد فيها لطائف وتحقيقات تعجب منها النظار .

(٣) هي على بعض مواضع من شرح المواقف .

(٤) هي على أوائله .

(٥) ككتب على الموقف الخامس في الالهيات .

(٦) » » أوائله .

(٧) » » الموقف الخامس في الالهيات .

(٨) » » السادس في الثبوتات .

(٩) » » أوائل شرح المواقف .

- ١٦ — على شرح السيد للمولى الشيخ غرس الدين أحمد بن إبراهيم^(١)
- ١٧ — » » » » لحسام الدين حسين بن عبد الرحمن^(٢)
- ١٨ — » » » » لمحمد بن مبارك — حكيم شاه القزوينى —
- ١٩ — » » » » لقوام الدين يوسف بن حسن^(٣)
- ٢٠ — » » » » لأبي العقل الكازرونى
- ٢١ — » » » » للفاضل مسعود الشروانى^(٤)
- ٢٢ — » » » » لجلال الدين محمد بن أسعد الدوانى^(٥)
- ٢٣ — » » » » لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف
- ٢٤ — » » » » لمحمد زاهد بن محمد أسلم العلوى — ميرزاهد^(٦)
- رسالة فى الجواب عند سبع إشكالات على شرح المواقف
للمولى مصلح الدين ممطى القسطلانى
- رسالة فى أسئلة عن مباحث الجواهر من شرح المواقف
للمولى سيدى الحميدى
- رسالة فى الامجوبة عن إشكالات الحميدى
- لمولانا نور الدين يوسف — صارى كرز —
- وحاشية أولها أما بعد تقديم الحمد لمن اليه كل أرب الخ فهذه حواشى لا بد
منها لكل من له طلب وأنها سميت بتاريخها تكملات الأدب .
- وفى آخرها : الفناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم أرخناها بالحمد لله
رب العالمين .

(١) كتب على الفلكيات

(٢) » » أوله

(٣) » من مبحث الاغلاط الحسية حاشية مفيدة وثمها حل مقدمة ونصلين وخاتمة

(٤) » على الموقف الخامس فى الالهيات حاشية مقبولة وخرج السير على أحاديثه

(٥) » على تعريف الكلام فقط

(٦) » على الموقف الثانى فى الامور العامة

كتاب المواقف

في علم التوحيد

مؤلف

العلامة عضد الملة والدين عبيد الرحمن بن احمد الأبيحي

القاضي من علماء القرن الثامن الهجري

رحمه الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العلي شأنه ، الجلى برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل
 طوله ، الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن بكمال قدرته ، وجعل الامر
 يتنزل بينهن ببالغ حكمته ، وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى . والعلم الضرورى ،
 وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر
 فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤدبهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم
 حكيم . واحد . أحد . فرد . صمد . منزه عن الاشباه والامثال ، متصف بصفات
 الجلال ، مبرا عن شوائب النقص . جامع لجهات الكمال ، غنى عما سواه فلا يحتاج
 الى شئ من الاشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى
 الارض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ،
 مريد لجميع الكائنات تفرد بمقتنات الافعال وأحسن الاماء ، أزلى أبدي توحيد
 بالقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والفناء ، له الملك يحى ويبدى ، ويبدى
 ويعيد ، وينقص من خلقه ويزيد ، لا يجب عليه شئ له الخلق والامر يفعل ما يشاء ،
 ويحكم ما يريد ، لا تعلق لأفعاله بالاغراض والعلل ، قدر الآزاق والآجال فى الازل
 ثم أنه بعث اليهم الانبياء والرسل ، مصداقهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات
 الباهرة ، ليدعوهم الى تزيهه وتوحيده ، وبأمرهم بمعرفته وتعظيمه وتمجيده ،
 ويبلغوا أحكامه اليهم مبشرين ومنذرين بوعده ووعيده فأقام بهم الحجة ،
 وأوضح المحجة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرفهم نسباً ، وأزكاهم مغرساً ،
 وأطيبهم منبثاً ، وأكرمهم محتداً ، وأقومهم ديناً ، وأعدلهم ملّة ، وأوسطهم أمة ،
 وأسددهم قبلة ، وأشددهم عصمة ، وأكثرهم حكمة . وأعزهم نصرة . سيد البشر ،
 المبعوث إلى الاسود والاحمر ، الشفيع الممنع يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،
 وأنزل معه كتابا عربيا مبينا ، فأكمل له ياده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ورضى
 لهم الاسلام دينا ، كتابا كريما . وقرأنا قديما ذا غايات ومواقف ، محفوظا في
 القلوب . مقروءا بالألسن . مكتوبا في المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه
 ولا من خلفه ، ولا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف في أصله أو وصفه ،
 ولما توافقه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بمخلافته وأولاهم ،
 فأبرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الأود ، ورتق الفتق .
 ولم الشعث . وسد الثلة . وقام قيام الأبد بامر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح :
 ودرأ المفاسد . لأولاهم وأخراهم ، وتبع من بعده سيرته . واقتفى أثره . والتزم وتيرة ،
 فغبروا عتاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكامرة ، حتى أضاءوا بدينه الأنفاق .
 وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال
 ومكارم الاخلاق ، وطهروا الظواهر من القسوق والبطالة ، والبواطن من الزيف
 والجهالة ، والحيرة والغلالة ، صلى الله عليه صلاة تكافئ سابق بلائه ، وتضاهي
 حسن غناؤه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ،
 وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصر وأوى ، وسلم تلميذا كثيرا .
 وبعد . فان كمال كل نوع بمجمول صفاته الخاصة به . وصدور آثاره
 المقصودة منه ، وبموجب زيادة ذلك وتقصانه ، يفضل بعض أفراد بعضا ، إلى
 أن يعد واحدا بمألف ، بل يعد أحدهم مماء والاخر أرضا ، والانسان
 مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والقضاء ، وللنباتات في الاغتذاء ،
 والنشوء والنماء ، وللحيوانات العجم في حياته بأنقاسه ، وحرركته بالارادة
 واحساسه ، وإنما يتميز بما أعطى من القوة النطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم
 الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحاله ، فاذا كماله
 بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكررة ، والاحاطة

بجملتها متعمرة أو متعذرة ، فلذلك افترق أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم زمرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل رجالهم ، إلى أن قال ابن عباس في درجاتهم : أنها خمسمائة درجة مابين الدرجتين مسير خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة ، في معنى الخبر المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتي رحمة ، يعني اختلاف همهم في العلوم ، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام ، كما اختلف هم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالأم ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . . وان أرفع العلوم وأعلاها . وأنعمها وأجداها . وأحراها بعقد المهمة بها . وإلقاء الشرائع عليها ، وادآب النفس فيها ، وصرف الزمان إليها ، علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى في الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو السبب للهدى والنجاح ، والقوز والفلاح ، وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا وصار طلبه عند الاكثرين سبيلا فرجا ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ، ومطمع نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نؤغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ، ونملك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق ، وافي قد طالعت ما وقع إلى من الكتب المصنفة في هذا الفن ، فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والهمم قاصرة ، والرغبات قاترة ، والدواعي قليلة ، والموارد مكثرة ، فختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطولاتها مع الاساتم مذهبة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله بالاقناع ، ومنهم من سلك المسلك الشديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ، ومنهم من فرضه نقل المذاهب والآقوال ، والتصرف في وجوه الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالي إلام المآل ، ومنهم من يلتق مغالط لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه ، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدي إليه بادية رأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال ، ويتطرق إلى المقاصد بمسبب الاختلال ، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ، ليظن به أنه بحر زخار ، ومنهم من هو كحاطب ليل ، وجالب رجل وخيل ، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ، ولا يستعمل عقلا ، ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين ، وسخيف ما ألفاه أم متين ، لخداني الحذب . على أهل الطلب . ومن له في تحقيق الحق أرب ، إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لمطولا مملا ، ولا مختصرا غلا ، وأدعته لب الآليات ، وميزت فيه القشر من اللباب ، ولم آل جهداً في تحرير المطالب . وتقرير المذاهب ، وترك الحجج تبختر انصاحا والغبه تتضاءل اقتضاها ، ونهبت في النقد والتزييف ، والهدم والترصيف ، على نكت هي ينافي التحقيق ، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق ، وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر ، وأتأمل في الخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ، ثم أرجع القهقري ، أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور ؟ وأرجع البصر مرة بعد أخرى هل أرى من فتور ؟ حافظا للاوضاع ، رامزا مشبعا في مقام الرموز والاشباع ، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت . جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ، ولا لجلجة ولا اضطراب ، متناسبا صدوره وروادفه ، متعاقبا سوابقه وتواحقه ، بكر من أبكار الجنان ، لم يطمثها من قبل أنس ولا جان ، وكنت برهة من الزمان ، أجيل رأيي . وأردد قداحي . وأؤامر نفسي وأشاور ذوي النهى من أصدقائي . مع تعدد خاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها ، في كفؤ أرفها إليه . يعرف قدرها ، ويعلى مهرها ، موفق له مواقف . يعز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع إلى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان ، فإن السيف القاضب ، إذا لم تمضي الحجة حده كما قبل مخراقي

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازني ولا يوازي ، وهو غنى عن أن يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد شأنا ، وأعلام منزلا ومكانا . وأندام راحة وبنانا ، وأشجعهم جأشا وجنانا ، وأقوام ديننا وإيماننا ، وأروعهم سيفا وسنانا ، وأبسطهم ملكا وسلطانا ، وأشملهم عدلا وإحصانا ، وأعزهم أنصارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النفعية ، وأولام بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعد انت كادت تنهدم ، واستبقى حفاصة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المهالي أوان ناهزت الانتكاس ، وجدد مكارم الشريعة وقد أذنت بالاندراس ، عجز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لازالت الأفلاك متابعة لهواه ، والاقدار متحرية لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ، ان يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهر طويلا ، ويوفقه لأن يكسب به الا بقين ذكرا جميلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالاجابة جدير . والكتاب مرتب على ستة مواقف .

الموقف الأول

في المقدمات . وفيه مراد

المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم

وفيه مقاصد

المقصد الأول تعريفه : ليكون طالبه على بصيرة ، فإن من ركب متن عمياء أو شك أن يخطئ بخطب خبط عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإن الخضم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام

المقصد الثاني موضوعه : إذ به تمايز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم ، وفي الآخرة كالخسر ، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الأمام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الأول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هي مستندة إليه تعالى - لا يقال ذلك على سبيل المبدئية ، لأننا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه في علم ، فإن بين في هذا العلم فهو من مسائله أو في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل اتفاقا .

الثاني : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتنع عن الآلى باعتبار . وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الاول : أنه قد يبحث فيه عن المعدوم والحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل ، وأما الوجود في ذهن فهم لا يقولون به .
الثاني : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتميز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن الخطيء من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته : دفعا للعبث ويزداد رغبة فيه إذا كان منها . وهي أمور :-
الاول . الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان ؛ ويرفع الله الدين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات
الثاني . إرشاد المسترشدين بأيضاح المحجة ، وإلزام المعاندين بأقامة الحجة
الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزولها شبه المبطلين
الرابع . أن يبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها
الخامس . صحة النية والاعتقاد . إذ بها يوجى قبول العمل وغاية ذلك كله القور بسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره فيوق حقه من الجدة ، قد علمت أن موضوعه أعم الامور وأعلاها ، وغايته أشرف الغايات وأجدها ، ودلائله بقلية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة . وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها ، فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسأله . التي هي المقاصد ، وهي كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شىء منها ، وهو العلم الاعلى . فليست له مباد تبين في علم آخر ، بل مباديه إما بينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهي مسائل له . ومباد لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها . لثلا يلزم الدور ، فنه تسند العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الاطلاق

المقصد السادس تسميته : إنما سمى كلاماً إما لأنه بأزاء المنطق للفلاسفة ، أو لأن

أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى
كثر فيه التناحر والفتك فغلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في
الشرعيات . ومع الغصم .

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضروري واختاره الامام الرازي لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضروري ، وهذا علم خاص ، والعالم
المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضروري
أولى أن يكون ضروريا ، فالعلم المطلق ضروري - والجواب : أن الضروري
حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور
العلم المطلق فضلا عن أن يكون ضروريا ، - لا يقال ويعلم أنه عالم . والعلم
أحد تصوري هذا التصديق - فان قلت لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ،
فإن البديهي مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول
هذا التصديق بلا نظر إذ لا تخلو عنه البله والصبيان . والنزاع في التسمية
لا يجدي طائلا ، لأننا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما نحكم
على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ؛ بل نحكم بأن الواجب
إما نفس أولا ، وإن لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام .

الثاني غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة
على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة - والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول
علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم ، والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة
العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثاني : وبه قال إمام الحرمين والغزالي : أنه ليس ضروريا ويعمر

تحييده ، وربما نصرنا بالدليل الثاني ، قال : وطريق معرفته التقسمة والمثال . وهذا
بعيد . فانهما إن أفادا تميزا صلحا معرفاء وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظري وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعتزلة : أنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق ، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقي الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً ، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعي العلم به ، نعم قديعتذر بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة . وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك . الثاني للقاضي أبي بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به . فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لا يسمى معرفة ، وأيضاً : ففيه دور . إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد ، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك . الثالث للشيخ : فقال تارة : هو الذي يوجب كون من قام به عالماً ، وألمن قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به . وفيه الدور ، وأن الإدراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن فورك : ما يصح من قام به اتقان الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علماً . إذ لا مدخل له في الاتقان على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالباري ، وإنما يريد أن لو أراد ما يصح به اتقان متعلقه ، وأما لو أراد ما يصح به في الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبين المعلوم . أو أثباته . أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للأمام الرازي : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولا غبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المثلث . وحقيقة الألمان المادس للحكماء : حصول صورة الشيء في العقل ، ويقال : هو تمثيل ماهية المدرك في نفس المدرك ، وهو مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه ، وهذا بتناول الظن والجهل والتقليد ، بل الفلك والوهم ، وتمسيتها علماً يخالف

استعمال اللغة والعرف والشرع. ولا مشاحة في الاصطلاح .

الصانع وهو المختار : أنه صفة توجب لمعلمها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فأنها محتمل النقيض - والجواب ، احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض تقيضها لم يلزم منه غير احتمال التمييز الواقع فيه للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعاني خصت بالأمور العقلية . فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا القيد - ومنهم من يزيد قيده ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تغل بالطرد ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعاق ومن قال : إنه نفس التعاق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق . وهما نوعان متميزان بالذات ، وباعتبار اللازم المشهور ، وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثاني : العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب ، فالضروري قال القاضي : هو الذي يلزم نفس المخلوق أو مالا يبعد إلى الانكشاف عنه سبيلا ، وأورد عليه جواز زواله بأضداده كالنوم والغفلة ، وأنه قد يفقد قبل الحسن والوجدان ، ولا يرد . إذ عبارته مشعرة بالقدر - فان قيل ، فكذا النظرى بعد حصوله ، قلنا : لا يلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقا ، ونقول : هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ،

والبدهي ما يشته مجرد العقل . فهو أخص ، والكسبي يقابل الضروري وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ولم تقل ما يوجب إذ ليس مذهبا ، وما يحصل عقبيه إذ يدخل في الحد بعض الضروريات ، فن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبي وتعريفهما متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب بغيره جعله أخص من الكسبي لكنه يلزمه مادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان . وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمنعان الاكتساب ، لا يقال فهذا أيضا نظرى يمتنع إثباته ، لانا نقول نظرى على ذلك التقدير لافى نفس الأمر فيبطل ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كعبية لاعلى من يجهدها مطلقا ، وبعضه نظرى بالضرورة .

المقصد الرابع : فى تقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :
الأول أن السكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى . وهؤلاء فرقتان . فرقة تسلم توقفه على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لا يتوقف على النظر وجوبا بل عادة أو أن العلم بعده غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لا يتوقف عليه أصلا فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لا يكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين . أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أولا فلا يطلب أيضا ، لأن المقبول عنه لا يمكن توجه النفس نحوه . وأجيب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجهول مجهول مطلقا . فلا يمكن طاب شئ منهما - والجواب . لانسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقا ، فإن المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته ولا شئ مما يصدق عليه ، وهذا قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فإن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبار الثابتة له كما يعلم الروح بأنها شئ به الحياة والحس والحركة . وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ، وقال بعض المتأخرين : قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لا يجتمعان على الصدق . إذ العكس المحتوى لعكس نقيض كل
ينافي الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة السالبة كنفسها بعكس النقيض
تارة ، وبثقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى ،

الوجه الثاني : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بمجزئها أو بالخارج
والاقسام باطلة ، أما الأول فلا أنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثاني
فلا أن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لاتعرف إلا بمعرفة جميع
الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلا أن الخارج
لا يعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف
على تصورها وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد
مقدم فكذا الكل . فلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون
جميعا أو دونها فلا تكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها ولا تقدم
الكل على نفسه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية في معرفة كنه الماهية
وقال : غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ،
والحق . أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن
ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهية فالعرف مجموع أمور كل واحد
منها متقدم وهذا كالأجزاء الخارجية وتقويمها الماهية فأما متقومة بجميع الاجزاء
بمعنى أنه مامن جزء إلا وله مدخل في التقويم . والكل هو الماهية لا أنها
قترتب عليه . وستره يطرد هذا الخلط في نفى التركيب الخارجي عن بعض الاشياء
بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الاجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو
معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور ، وعلى تصور ما عداها
باعتبار شامل له لا مفصلا وأنه ممكن ، فاختصاص الجسم بمميز دون ما عداه

من الاحياز ، فان قيل : الأمور الداخلة أو الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة
للعلم بالمهاية فالمهاية معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها ، قلنا : المستلزم
حضورها معا مرتبة وأنه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري
ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا ما شرطا وعقلا ولا شيء من غير المقدور كذلك
احتج بأنه لو لم يكن حاصلا كان العبد مكلفا بتحصيله وأنه تكليف
الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف قطعاً - والجواب
أن الغافل من لا يفهم الخطاب . أو لم يقل له أنك مكلف . لا من لا يعلم أنه
مكلف وإلا لم يكن التكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور .

الرابع : أن الكل نظري وهو مذهب بعض الجمهور ويبطله ما مر ،
واحتجوا بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس
خالية عنه في مبدأ القطرة ثم يحصل بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط ،
والجواب ان الضروري قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو
استعداد فلفقده ، وأما عندنا فاذ قد لا يخلقه الله تعالى حيناً ثم يخلقه فيه
بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

إذ إليها المنتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات . وأنها قليلة النفع في العلوم
لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير ، وإلى الحسيات والبيدييات ، والناس
فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : - المعترفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقة الثانية - القادحون في الحسيات فقط . وهذا ينسب إلى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلمهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد الحس . بل مع أمور تنضم إليه فتضطره الى الجزم . لانعلم ماهى ومتى حصلت . وكيف حصلت ؟ وألا فاليها تنتهى علومهم ، قالوا : لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات أو فى الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة أيضا ولاشك أنه لاتعلق للحس بها البتة ،

وأما الثانى فلأن حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه

الاول: أنا نرى الصغير كبيرا كالدار البعيدة فى الظلمة والغبية فى الماء ترى كالأجاسة والغمام المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة . وبالعكس كالأشياء البعيدة ، والواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز إحدى العينين أو الى الماء عند طلوعه فانا نراه قرين وكالأحول فانه يرى الواحد اثنين . وبالعكس كالرحى اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممزج منها . والمعدوم موجودا كالمراب وما يريه صاحب خفة اليد والغبية . والخط لنزول القطرة . والدائرة لأدارة الشعلة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس . كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والسط متحركا والمتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر سائرا الى النجم حين يسير النجم إليه واذا تحركنا الى جهة رأيناه متحركا إليها وإن تحرك الى خلافها . والشجر على السطح متحركا والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة ، الثانى أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها . كما

تقول أهل السنة فى الألوان . والنظام فى الأجسام . فقام الاحتمال فى الكل

الثالث : النائم يرى فى نومه ما يجزم به جزمه بما يراه فى يقظته . وكذا المبرم مجازى فى غيرها مثله . لا يقال ذلك بسبب لا يوجد فى حال اليقظة والصحة . لانا نقول

انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من حصر الأسباب وبيان انتفاءها ووجوب انتفاء المسبب عند انتفاءها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق وأنه ينفي البداهة ، والعجب ممن جمع هذا ثم اشتغل ببيان أسباب الغلط . وأعجب منه منع كون الحس حاكما بل العقل بواسطة الحس ،

الرابع : أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض فانا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفاقة وقولهم سببه مداخلة الهواء للأجزاء الشفاقة وتماكس الأضواء من سطوحها الصغار . من الخط الأول . وأظهر منه الرجاء المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فان اجزاءه صلبة يابسة لا تتفاعل بينها . وأظهر منهما موضع الشق من الرجاء التفتت الشفاف إذ ليس ثمة الا الرجاء والهواء المحتقن وشيء منهما غير ملون . . والجواب أن مقتضاه أن لا يجوز العقل بمجردة ونقول به لا أن لا يوثق بمزجه بما جزم به وكونه محتملا .

الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط : قالوا هي أضعف من الحمايات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حما فقد علما كالأكمة والعنبر فلا يلزمنا القدح في الحمايات ، ولهم في ذلك شبه ،

الأولى : أجل البديهيات الشيء إما أن يكون أولا يكون وأنه غير يقيني ، أما الأولى : فلأن المعترفين بها يمثلون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ، الأولى : للكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ، الثاني : الأشياء المتماوية لشيء واحد متماوية ولا تخفيقتها واحدة وليست واحدة الثالث : الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والالم يتميز عن جسمين كذلك فالجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ، وأما الثاني فلو جوه

الأول أنه يتوقف على تصور الممدوم وإنه لا يتصور إذ كل متصور متميز

وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتاً هذا خلف، لا يقال إنه ثابت في الدهن. وأيضاً
فالحكم عليه بأنه غير متصور يستدعي تصوره، لأننا نقول الكلام في المعدوم
مطلقاً ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه من الوجوه. الآخر معارضة لاجل
وإنها تحقق تعارض القواطع وهو إحدى حججنا القوادح

الثاني: أنه يقتضي تميز المعدوم عن الوجود ولو كان متميزاً لكان له حقيقة
وللعقل سلبها وإلا انتفى الوجود. وسلبها عدم خاص فقسم من العدم فسيم له هذا خلف
الثالث: المردد فيه ثبوت الشيء وعدمه أما في نفسه كقولنا السواد اما

موجود أولاً، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أولاً، وكلاهما باطل
فالأول لأنه لا يعقل شيء من طرفيه، أما الثبوت فلأن وجود الشيء اما نفسه
فلا يفيد حمله عليه كقولك السواد مواد الوجود موجود، وأما غيره فهو في نفسه
معدوم وإلا حاد الكلام، ولوجد مرتين هذا خلف، والوجود موجود وإلا
اجتمع التقيضان أو وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم
جواز مثله في الحركات والألوان ويمحصل المراد، وأيضاً فإنه حكم بوحدة
الاثنين وأنه باطل، لا يقال المراد ان المواد موصوف بالوجود، لأننا ننقل
الكلام إلى الموصوفية ويلزم التسلسل، فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور
الذهنية، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما
وهو الدهن، مع أن حكم الدهن اما معاً بقى خارج ويعود الالتزام، أولاً فلا عبرة
به. وأما الثاني فلأن وجوده اما نفسه فنفيه عنه تناقض أو غيره فيتوقف نفيه
عنه على تصوره وهو يستدعي تميزه وثبوته وليس في الدهن لما مر، وأيضاً فإنه
يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسلبه

والثاني: باطل لأن الجزء الثبوتى منه لا يعقل. لأنه حكم بوحدة الاثنين. لأن
الموصوفية ليست عدمية. لأنه تقيض اللاموصوفية وهي عدمية لصدقها على المعدوم،

فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا ظانفهما فلا يعقلان
دونها أو غيرها فلهما موصوفية بها فتتسلسل فاذن الحق السلب أبدأ وأنتم لا تقولون به
الرابع: الواسطة ثابتة بينهما لما سيأتى واذا أثبتها قوم بلغوا فى السكثرة إلى
حد تقوم الحجة بقولهم فأحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فلا ثقة به ،
والجواب ان المتصور مفهوم المعلوم وهو ذات ما ثبت له العدم لا أن ثمة
ذاتا ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت، والحل للتغاير مفهومهما
والانحداد هوية ، والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية لا وجود لها ولا
لنقيضها فى الخارج كالامتناع، وستفاد أنت زيادة تحقيق تقسلى به إلى الجواب
للتفصيل .

الثانية: انا نجزم بالعدايات كجزمنا بالاوليات سواء لافرق بينهما فيما يعود
إلى الجزم .

فنها: أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب وأم بل بالتدرج فكان وليدا
ثم طفلا ثم متزجرا إلى أن شاخ
ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه أنا سا فضلاء محققين فى
العلوم الالهية والهندسية . ولا احجاره جواهر . والبحر دهن او عملا . وليس تحت
رجلى يا قوّة من ألف من

ومنها أن المجيب عن خطابى بما يطابقه حتى فاهم عالم قادر . ثم إذا تأملنا هذه
القضايا لم نجد لها مجوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما فى الكل باتفاق العقلاء
أما عند المتكلمين : فلا ستنداد الكل عندهم إلى القادر المختار ، فلهذا أوجب شيئا
من ذلك للأمكان وعموم القدرة

وأما عند الحكماء : فلا ستنداد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية ، فلهذا
حدث شكل غريب فلكى لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى الوف من السنين
لا يفتى بضبطها التواريخ فاقضى ذلك الأمر المعجيب . وأيضا فانا نجزم بأن ابني

هذا ليس جبريل . وكذا القبانة وأنتم تجوزونه إذ قلتم أنه كان يظهر في صورة
دحية السكبي - والجواب أن الأمكان لا ينافي الجزم بالوقوع كما في بعض المحسوسات
الثالثة : للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن
الأيلام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب برهه من
الزمان ونشأ عليه فإنه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه . لجاز أن يكون الجزم في
الكل لمزاج أو عادة عامين - لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور - لاناقول
لانسلم امكان فرض الخلو إذ قد لانشعر ببعض ، ولئن سلم فلا يلزم من فرض
الخلو الخلو في نفس الأمر ولعل عادة مستمرة . صارت ملكة مستقرة ، لا تزول
بتنهيب النفس مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض . والجواب : أنه لا يدل على
جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض قاطعان نهج من
القدح فيهما وما هو إلا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداها خطأ قطعاً ولا اجتماع
النقيضان - فإن قيل لانسلم المعجز عن القدح فيهما فإن ذلك لا يدوم ويحقق الحق
ويبطل الباطل عن كذب - قلنا لخير المعجز ولو أنا نميز بما لا يجوز الجزم به
وأنه كاف في رفع الثقة - والجواب : أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين
فيتوقف على تجريدهما فاعمل فيه خلا .

الخامسة : أنا نميز بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه
ولذلك تنقل المذاهب لجاز مثله في الكل .

السادسة : إن في كل مذهب قضايا يدعى صاحبها فيها البداهة ومخالفوه
ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان - فلنعد عدة منها ..

الأولى للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره
الأشاعرة والحكماء .

الثانية لهم : العبد موجد لأفعاله ، وهما منعه وارضاه بضرورة أخرى في أنه لا بد له من مرجح فهو من خارج وإلا تملسل .

الثالثة للحكام : يمتنع رؤية أمي الصين بقية اندلس ورؤية مالا يكون مقابلا أو في حكمه وجوزه الأشعرية .

الرابعة للكل : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .
الخامسة للمجمعة : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره الموحدون عن آخرهم .

السادسة للتكلمين : يجب انتهاء الاجسام إلى ملاء أو خلاء وينكره الحكماء
السابعة للحكام : لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا زمان والقائلون بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكام : لا حدوث إلا عن شيء . والمسلمون ينكرونه .

التاسعة لهم : الممكن لا يترجح إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر العاخرة للمتكاين : الألمان محل لألمه ولذته . والحكام بل هو الجسم وهو آلة له .

الحادية عشر للأشعرية : يمتنع الفعل عن نائم أو معدوم . وجوزه المعتزلة توليدا ، وجوابها يعلم من جواب الرابعة . وقد أجيب عنها بأن الجازم بها بديهية الوهم وهي كاذبة إذ نحكم بما ينتج نقائضها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور . وأيضا فلا يحصل الجزم مالم يتيقن أنه لا ينتج نقيضه ولا يتيقن بل غايته عدم الوجدان .

ثم إنهم بعد تقرير الشبهة قالوا : إن أحببت منها فقد التزمت أن البديهيات لا تصنف عن الشوائب ألا بالجواب عنها وإنه بالنظر الدقيق فلا تبقى ضرورة وهو المراد . وأيضا فيلزم الدور . وإن لم توجبوا عنها تمت وثقت الجزم

الفرقة الرابعة المنكرون لها جميعا وهم الوصفطائية : قالوا دليل الفريقين

يطلبها والنظر فرعها ولا طريق غيرهما، وأمثلهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعا فيتناقض ؛ بل شكاً فأنا شاك وشاك في أنى شاك وهم جرا . والمناظرة معهم قد منعها المحققون لأنها لا فائدة المجهول بالمعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة. والغصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فلا اشتغال به التزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فإن أبوا إلا الأصرار أو جمعوا ضرباً وأصلوا نارا، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات. وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البدييات .

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الأول . في تعريفه . قال القاضى هو الفكر الذى يطلب به علم أو

غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الأول: الظن الغير المطابق جمل ولا يطلبه عاقل فاذا كان المطلوب ما تعلم مطابقة فيكون علما - قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأهم طلب الأخص .

الثانى : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الثانى - قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح - وقد أجاب عنه الأمدى بأن له خاصيتين أفادة الظن وإفادة غلبته وقد اكتفى بذكر أحدهما ولا يجب ذكر الكل وفيه نظر إذ يرجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولأن هذه الخاصة غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا .

الثالث : التحديد إنما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا تعديد لأقسامه - قلنا لا تقسم اليهما خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا السؤال في هذا الموضوع وغيره من الحدود المشتملة على التردد بعبارة أخرى فيقال : أو للترديد

وهو للأهم فينا في التحديد الذي يقصد به البيان — والجواب منهم كونه للترديد بل للتقسيم أى أيما كان من القسمين فهو من المحدود .

الرابع : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد مضمّن عنه — والجواب أن المراد بالفكر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جلس للنظر والباقى فصل ولا يقال أن الفصل كافى فى التمييز والجلس مستغن عنه .

قال الآمدى لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال النار هو الفكر وما بعده هو الحد لها وفيه تحمل لا يخفى . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب

فمن يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أبواب التعاليم قالوا : ترتيب أمور معلومة أو مظنونة لتأدى الى آخر وعليه إشكالان

أحدهما : أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما وكونه نزرا خداجا كما قاله بن سينا لا يشفى غليلا

وثانيهما : أنه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله لتأدى بحيث يؤدى فقدماته قد لا تكون معلومة بل مجهولة ، ونقول : هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وأما من يراه مجرد التوجه ، فمنهم من جعله عديميا فقال : هو تجريد الذهن عن الغفلات ، ومنهم من جعله وجوديا فقال . هو تمهيد العقل نحو المعقولات ، وشبهوه بتمهيد النظر نحو المبصرات .

المقصد الثانى : أنه يتقسم الى صحيح يؤدى الى المطلوب وطاسد يقابله . ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم ولكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وفحاده بقسادهما أو فساد أحدهما ، ومنهم من قسمه الى الجلى والظفى . وتحقيقه أن الدليل قد يمرض له الكيفيتان بوجبين . أحدهما بحسب الصورة فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء .

وثانيهما: بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر. وقليلة وأقل، مع تفاوتها باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين . فإن أريد ذلك فهو لا يعرض للنظر والتجوز لا يمنعه وإن أريد غيره فلا ثبت له .

المقصد الثالث : النظر الصحيح يُميد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير محل النزاع .

فقال الامام الرازي : قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ الجزئي لا يثبت إلا بالكلّي

وقال الآمدي: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون: هذا إن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً وهما باطلان .
أما الأول . فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا يختلف فيه ولأننا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً ونجزم بأنه دون ذلك في القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه ينفي بدهيته .

وأما الثاني : فلا أنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .

فاختار طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري - قولكم : لو كان ضرورياً لم يختلف فيه - قلنا، لا نعلم بل قد يختلف فيه قوم قليل ، وكيف وقد أنكر قوم البد依يات رأساً وذلك لخفاء في تصور الطرفين ولعسر في تجريدها كما مر .
قولكم : التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض، قلنا: ممنوع بل إما للألف أو لتفاوت في تجريد الطرفين

وقال طائفة منهم أمام الحرمين : انه نظري ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر، وأنكر عليه الامام الرازي فقال : إن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه لا وذلك يستلزم أن يعلم حينه مالا يعلم وهو تناقض - والجواب

أنه إنما يمنع كون إثبات النظر بالنظر إثباتاً للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً

وتحقيقه: إنا نثبت القضية الكلية أو المهمة على اختلاف التصارين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهمة لاختلاف العنوان فإن البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظراً ما، غير تصوره باعتبار ذاته المتخصصة

ثم عورض هذه الشبهة فقولكم لا شيء من النظر يفيد العلم إن كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع، وإن كان نظرياً لم أثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح - والمنكرون طوائف : -
الأولى: من أنكروا أداته للعلم مطلقاً وهم السنية ولهم شبه :-

الأولى: العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضرورياً لم يظهر خطأه والتالى باطل ولذلك تنقل المذاهب . وإن كان نظرياً احتاج الى نظر آخر ويتسلسل ، قلنا الذى يظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع إنما وقع فيه الثانية : المقدمتان لا يجتمعان فى الدهن معاً لأننا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان وذلك كطرفى الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد، والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين .

الثالثة : النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضرورياً وإلا لم يقع فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر. وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض ويتسلسل . قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض فى نفس الأمر ضرورى ،

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولاً ، والاول ينافي كون عدم العلم شرطاً له ، والثاني هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذلك لا ينافي كون عدم العلم شرطاً له .

الخامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولاً فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصوراً غير معلوم تصديقاً فيتميز بتصوير طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم بدلالته عليه لزم الدور وإلا لزم كون الدليل دليلاً وان لم يعتبر وجه دلالته وأنه باطل . قلنا لا نتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلاً فانه الامر الذي بحسبه ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالاً أمر إضافي يعرض له بعد النظر فيه وإفادته للعلم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيجبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاف الاجماع ، أولاً فيجوز انشكاكه عنه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضاً فهذا انما يلزم المعترلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو أفاد العلم ظاهراً معه أو بعده والاول باطل إذ لا يجتمعان وكذا الثاني لجواز طرو ضد للعلم بعده كنوم أو موت . قلنا يفيد به بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو مانا اليه عند تحرير المبحث .

التاسعة : اذا استدللنا بدليل على وجود الصانع فوجه إمام ثبوت الصانع أو العلم وكلاهما باطل ؛

أما الأول : فلا أنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع وأما الثاني : فلا أنه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلاً . قلنا انه يوجب وجود الصانع ، أي يستلزمه ولا يلزم من نفي المزوم نفي اللازم ، أو يوجب العلم به . أي متى علم ، وهذه الحبيثة لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علماً وقد يكون جهلاً ولا يمكن

التمييز بينهما سيما عند من يقول الجهل بمائل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما ؟ قلنا هذا إنما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم التخلص بتمييز العلم بركون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضا فيلزمهم الكفرة المصرون .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات والغاية فيها الظن والأخذ بالآخرى والخلق . واحتجوا بوجهين .

الأول . الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور، قلنا : لانعلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعارض ما ثم هذا يلزمكم في الظن لما هو جوابكم فهو جوابنا .

الثاني : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثرت الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة التي ذكرت فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟ قلنا : لانعلم أن هوية الانسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لاتدل إلا على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم . وقد رد عليهم بوجهين .

الأول : صدق المعلم إن علم بقوله لزم الدور . وإن علم بالعقل ففيه كفاية وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه .
الثاني : لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتماثل - وأجيب بأنه قد يكفي عقله دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحى .

والمعتمد دعوى الضرورة، فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا، وهذا إنما يصير حجة على من قال :النظر لا يفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لا يفيد النجاة كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكررة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم ، لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان الفعل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فإن المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثاني : يرى الناس محتاجين في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع ؟ قلنا : الاحتياج بمعنى العمر مسلم ، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع في كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالمادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء ، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالأحراق عقيب محاسة النار . والرى بعد شرب الماء الثاني مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي . أن يوجب فعل لتفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقياس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إزاما لهم إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استزاد العلم — وأجابوا بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعل غارقة هي عدم مقدورية التذكر ، فإن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والزمنا التوليد ثم

والحاصل : أنه قياس مركب والغصم فيه بين منع الجامع ومنع الحكم . وأيضا التذكر

بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : انه يسبيل الاعداد فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ، فالنظر بعد الدهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي . وهو أنه واجب غير متولد منه . أما وجوبه فلأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وهذا لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله ، وكونه قادرا غنازا وأنه لا يجب على الله شيء أذلا وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقا فبعد الحياة أمران :

الأول : وجود العقل وسيأتي تفسيره .

الثاني : عدم ضده ، فنه عام . وهو كل ما هو ضد للأدراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه . فان قلت . فإذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر . قلت : النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم . واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول : أن يكون في الدليل دون الغيبة .

الثاني : أن يكون من جهة دلالاته فان النظر في الدليل لامن جهة دلالاته لا ينفع .

المقصد السادس : النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا ، واختلاف في

طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ، وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلمهم مملكان : -

الأول : الاستدلال بالطواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها .
والأمر للوجوب ، ولما نزل : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار لآيات لأولى الأبصار . قال عليه الصلاة والسلام ، ويل لمن لا كفا بين
الحية ولم يتفكر فيها فهو واجب ، وهذا لا يخرج عن كونه ظنيا
والثاني : وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وعليه اشكالات . -

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع اعادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات
وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه - قلنا وقد مر الجواب عنه
الثاني : إيجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو
تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر
الثالث : قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع عادة كعمل أكل
طعام وكلة في آن - قلنا يجوز فيها بوجود أمر جامع عليه من توفر الدواعي
وقيام الدليل وما ذكرتم لاجماع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لانتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد
وكذبه ورجوعه قبل فتوي الآخر . قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان
وتقديم الدليل القاطع على الظني

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على الكل
ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لا يوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من
الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتغايرهما
وتغاير حكميهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله
عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار العوام وهم الاكثرون مع عدم
الاستقصاء عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا . قلنا كانوا يعلمون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الاعرابي البصرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات لحاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟ فابته : أنهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر، أو ندعى أنه فرض كنهية فإن الوجوب أعم من ذلك .

السابع : لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالالهام أو التعليم أو التصفية، قلنا كل ذلك يحتاج الى مونة النظر، والمراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخضع بمن لا طريق له إلا النظر، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه .

الثامن : الدليل منقوض بعدم المعرفة والشك - قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة مقدورة والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاد السبب فايحاجها إيجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فانه أمر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعاً ، وقد يحاج عنه بأنه لو كان مأموماً بالشئ دون ما يتوقف عليه لم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها .

العاشر : : المعارضة بوجوه :

أحدها : أنه بدعة إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصعابة الاشتغال به وكل بدعة ردا قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد قلنا بل نواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوه ويقررونها مع المنكرين والقرآن ملوء منه، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب . ولم يبالغوا في تطويل الديول والاذئاب وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين ولم تكثر الشبهات كثرتها في زهانتنا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدرج وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقاب والجمع والفرق وتسيق المناط ونحوه وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر . قلنا ذلك حيث كان تمتنا ولجأنا كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم . وأما الجدل بالحق فأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتي هي أحسن . وقال تعالى ولا تتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيري وعلى القدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدل وقدمدحه الله تعالى بقوله . ويتفكرون في خلق السموات والأرض . ربنا ما خلقت هذا باطلا . وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدین العجائز قلنا ان صح الحديث فالمراد به التفويض والالتقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع

وأما المعتزلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لأنها دافعة للضروف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا، وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم المخطور في الاكثر، وان سلم فلا نسلم أنه يدفعه إذ قد يخطئ، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعا من المعرض . لأننا نقول بمنوع ، والبلاهة أدنى الى الغلاص من فطانة براء

ثم لنا في أنه لا يجب عقلا بل معاقوله تعالى وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا، نفى التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عندهم فينتفى الوجوب قبل البعثة وهو ينفي كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل، أو المراد ما كنا معذنين بترك الواجبات

الشرعية. لأننا نقول خلاف الوضع لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل. احتج
المعتزلة بأنه لو لم يجب الا بالشرع لم احاط الانبياء اذ يقول المكلف لا أنظر
مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين
الاول: إنه مشترك إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لا أنظر مالم
يجب ولا يجب مالم أنظر، لا يقال قد يكون فطري القياس فيضع له مقدمات
تفيده العلم بذلك ضرورة. لأننا نقول: له ان لا يستمع اليه ولا يأثم بتركه فلا
يمكن الدعوة وهو المراد بالاغمام

الثاني: إن قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع . قلنا هذا إنما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب . فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب ثم الدور .
المقصد السابع . قد اختلف في أول واجب على المكلف فالاكثر على أنه
معرفة الله تعالى أذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب،
وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها، وقيل أول جزء من النظر .
وقال القاضي واختاره ابن فورك المقصد الى النظر
والنزاع لفظي. إذ لو أريد الواجب بالمقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالمقصد
إلى النظر وإلا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر، وإلا فالمقصد الى النظر
وقال أبو هاشم هو الشك، ورد بوجهين .

الأول : إن الشك غير مقدور وفيه نظر إذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم
مقدورا لأن القدرة نسبتها الى الضدين سواء-والحق أن دوامه مقدور إذ له
أن يترك النظر فيدوم أو أن ينظر فيزول .

الثاني : وهو العوالب إن وجوب المعرفة مقيد بالشك فلا يكون إيجابها
إيجابا له كإيجاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل
النصاب

فرع: إن قلنا الواجب النظر ، فن أمكنه زمان يعم النظر التام ولم ينظر فهو خاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يعم بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه، كالمرأة تصبح طاهرة فتقطر ثم تحيض فأنها حاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا في القاسد هل يستلزم الجهل ؟... على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازي: أنه يفيد مطلقا لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة. وثانيها : أنه لا يفيد مطلقا، وقد احتج عليه بأنه لو أفاده لكان نظر الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا للعلم وإلا لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم . فان قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقد، قلنا: هو مشترك إذ شرط إفادة للجهل أعتقادها. وأثبتته المحققون بأن النظر القاسد ليس له وجه استلزام للجهل وإن كان قد يجلبه ، بيانه: أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر الى المطلوب نسبة بحيث يستلزم العلم بالمطلوب وليس للقاسد ذلك، فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما في نفس الأمر بخلاف القاسد مع الجهل ولاخفاء به بعد التحرير . وقول الامام من اعتقد اعتقد . قلنا حق ولكن ليس من أتى بالنظر القاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن القاسد إن كان من المادة استلزم لما مر وإلا فلا، إذ الضروب الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إفادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج. فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن

فيظن أنها حامل، وما هو إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلّي، ومنعه الإمام الرازي لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك تصديق آخر، فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى منضمة إليها : ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانسلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة للصبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأي ابن سينا باختلاف الأشكال في الجلاء والخفاء . وفيه نظر.. لاختلاف اللوازم ، فقد يكون انتاجها لبعض أظهر ، والحق أنه إن أراد اجتماع المقدمتين معاً في ذهن فصيل . وإن أراد أمراً وراءه فمنوع ، وما ذكره من المثال إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عدم ملاحظتهما فلا المقصد العاشر : قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل هل يغير العلم بالمدلول ؟

قال الإمام الرازي : هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ، ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ، ثم قال قوم : وجه الدلالة غير الدليل ؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالة الحدوث وهو مغاير له عارض ، وقال آخرون : لا يجب ذلك بل قد يدل الشيء على غيره نظراً إلى ذاته وإلا لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لا واسطة بين العالم والصانع فليس ثم أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول ، وهذا قريب مما قال معانيخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره بل يشبه أن يكون فرماً لذلك ، فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه .

المرصد السادس في الطريق

وهو الموصل إلى المقصود . وفيه مقاصد

المقصد الأول : هو ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه إلى المطلوب . ولما كان الإدراك إما تصوراً أو تصديقاً فكذا المطلوب ، فإن كان تصوراً صحى طريقه

معرفاً. وإن كان تصديقا مسمى دليلاً، وهو يشمل الظنى والتطلى، وقد يخص بالتطلى، ويسمى الظنى إماراة. وقد يخص بما يكون من المعلوم على العلة، ويسمى حكمه تعليلًا.

المقصد الثاني : — المعرف نجب معرفته قبل المعرفة؛ فيكون غيره واجلي منه، فلا يعرف بما لا يعرف إلا به بمرتبة أو أكثر، ولا بد أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل التميز، إذ لولاه لدخل فيه غير المعرفة فلم يكن مانعاً ومطرذاً، أو خرج عنه بعض أفرادها فلم يكن جامعاً ومنعكماً، ولا بد فيه من مميز فإن كان ذاتياً مسمى حداً وإلا مسمى رصماً. وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الداتى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام، وإلا فناقص، والمركب يحددون البسيط فإن تركب عنهما غيرها حد بهما وإلا فلا، وكل كسبي له خاصة بينة يرسم وإلا فلا، فإن كان مركباً أمكن رصمه التام وإلا فالناقص. وههنا نوعان آخران من التعريف.

الأول : بالمثال وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة، فإن كانت مفيدة للتمييز فهي خاصة فيكون رصماً ناقصاً. وإلا لم تصلح للتعريف.

والثاني : التعريف اللفظى، وهو ألا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة، ثم أنه يقدم فى التعريف الأعم؛ ويحترز عن الالتفات الغريبة الوحشية، وعن المشترك والمجاز بلا قرينة، وبالجمله فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود.

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلى على الجزئى وهو القياس، وعرف بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزوم عنه لداته قول آخر. وأما بالجزئى على الكلّى وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته فى جزئياته، إما كلها فيتميد اليقين. أو بعضها ولا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرىء؛ كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكذلك الأسفل

لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع أن التماسح بخلافه . وإما
بجزئى على جزئى وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمر
فى علة الحكم ، فان قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلى على كلى ، قلنا : إن
دخلا تحت ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له ، لأن المراد بالجزئى ههنا
المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى ، لا مانع نفس تصوره الشركة فيه
المسمى بالحقيقى ، وإلا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر أصلا
فان قيل : اذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد
المتساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى ، قلت : المقصود إننا أثبتنا لكل واحد
واحد من أفراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق ، فان ملاحظة مفهوم
الناطق هو الذى يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع : — القياس وهو العمدة صوره خمس .

الاولى : أن يعلم حكم إيجابى أو سلبى لكل أفراد شئ ثم يعلم ثبوته
لآخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعاً :

الثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شئ ومقابلته لآخر كله أو بعضه
فيعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر .

الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولا يعلم فيها
عداه لاجرم كان اللازم جزئياً .

الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود المزموم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم المزموم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن
يكون اللازم أهم .

الخامسة : أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر
قطعاً وهذه تفاصيل أفراد لها فن .

المقصد الخامس : وههنا طريقان ضعيفان :

الأول : قالوا للدليل عليه فيجب نفيه، أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها، وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء ، وهو مائد إلى الأول مع مزيد مؤنة ، وأما الثاني فأذ لولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لا تراها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض للدليل لانعلمه أو غلط للدليل عليه ، وأيضا : فأن مالا دليل عليه غير متناه وإثباته محال . والجواب . عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع . وعندكم لا يفيد . والا لزم علم العوام والكفار . وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والخلط في المقدمات القطعية ضرورى ، ووجود مالا نهاية له ان امتنع تقاطع امتنع القياس عليه والامنع الحكم فيه ، وأيضا : فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعيا بخلاف عدم دليل عدمها ، وأيضا : يلزم هنا اثبات مالا يقناها وثمة نفيه ، ولا يمتنع لانا نقول الجزم بعدم نبوته ليس كذلك المدرك بل للدليل التقاطع على أن لاني بعد محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما الثاني ، فالغرض أنه لا فرق بينهما في العقل . وأما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثانى : قياس الغائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الأصل شرطا أو القرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها : الطرد والعكس ، ولو صح دل على علية المعلوم ، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا ، وقد ينشئ هذا الاحتمال بوجوده

الأول : الرجوع إلى أنه لا دليل عليه فيجب نفيه

الثانى : أنهما متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ، كيف ولا كل ما به لم

به غيره علة له، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
 الثالث : الدوران لو لم يقد لجاز استناد المتحركة إلى غير الحركة ، قلنا :
 ان سلم التغاير فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة
 الرابع : المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مدارا ،
 قلنا : لعل المدار لازم أهم فيوجد دونه في صورة النزاع
 وثانيها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فاذا قبل قد تكون العلة أمرا
 آخر قيل لادليل فينتفى

وثالثها : الالتزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعله فارقة ، وهو
 لا يفيد اليقين ولا الالتزام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه
 المقصود السادس في المقدمات : فالقطعية سبع :

الأولى : الأوليات ، مالا تغلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
 الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الاربعة منقسمة بمساويين فهي زوج
 الثالثة : المشاهدات ، ما يحكم به العقل بمجرد الحس
 الرابعة : المجربات ، ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار
 الخامسة : الحدسيات ، كعلم الصانع لا تقان فعله
 السادسة : المتواترات ، ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
 السابعة : الوهميات في المحسوسات ، نحو كل جسم في جهة
 والظنية أربع :-

الأولى : معلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر
 الثانية : مشهورات اتفق عليها الجمل الفقير
 الثالثة : مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه أنه لا يكذب
 الرابعة : المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب
 ولنتكلم الآن في مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع :-

الأولى : ليس عدد أولى من عدد فيلتفى العدد، كفى مسألة الوحده .
وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أو يثبت
عدد غير متناه، نحو كون الله عالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول :
عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع. وفي ذهنك لا يفيد ، فان قال: حكم الشيء
حكم مثله لزمه نفى الواحد، وإذا: يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخص جانب النفي
بمؤال. وهو أن مالا يتناهى ان امتنع لدليل لم يقص عليه مالا يتمتع. والا لم
يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكمون على المتشاركين في صفة بالمساواة ؛ كنفى المعترلة
قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى عالما بعالم والا فهو مساو لعالمنا ،
والمستكامين المجردات والا فنل الله ، وضعفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتلتفى منه، وقد
تعتبر في الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفي الذات والصفات ، وانما تثبت لو
قبلها الذات. وحصل معنى الكمال، وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
المقصد السابع : الدليل إما عقلى بجميع مقدماته . أو عقلى بجميعها . أو
مركب منهما ، والأول العقلى والثانى لا يتصور ، إذ صدق الخبر لا بد منه وأنه
لا يثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذى نسميه بالنقل ، ثم مقدماته القريبة قد
تكون عقلية محضة ، وقد تكون عقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من
العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يحمى هذا القسم بالمركب ، والمطالب
ثلاثة أقسام : -

أحدها : ما يمكن - أى مالا يتمتع - عقلا اثباته ولا فيه نحو جلوس غراب
الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل

الثانى : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد، فهذا لا يثبت
الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ماعداها نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه. وبالنقل لعدم توقفه عليه

المقصد الثامن : الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قبل لا، لتوقفه على العلم بالوضع والارادة ، والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والعرف، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالأنقيسة، وكلاهما ظنيان ، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك ، والمجاز ، والاضمار ، والتخصيص ، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يحزم بانتفائه ، بل غايته الظن

ثم بعد الامرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي . إذ لو وجد تقدم على الدليل النقلى قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالقرع. وفيه ابطال للقرع ، وإذا أدى اثبات الشيء الى ابطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا ، لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى . إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن القرع لا يزيد على الأصل

فى القوة

والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوها فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن. والتشكيك فيه مفسدة ، نعم : فى إطلاقها اليقين فى العقليات نظر. لأنه مبنى على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي ؟ وهل للقرينة مدخل فى ذلك ؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .



الموقف الثاني

في الأمور العامة

أى مالا يختص بقسم من أقسام الموجود ، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلا من ذلك فى بابه ، وفيه مقدمة ومراسد : —

المقدمة فى قسمة المعلومات

إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا ، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا ، فهذه أربعة احتمالات : —

الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ، وهو مذهب أهل الحق . فالمعلوم إما أن لا يكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعدوم . والثانى الموجود

الثانى : المعدوم ليس بثابت والواسطة حق ، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا ، فالمعلوم إما لا تحقق له وهو المعدوم أولا تحقق إما باعتبار ذاته وهو الموجود . أو باعتبار غيره أى تبعاً له وهو الحال ، وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . فقولنا : صفة لأن الذوات إما موجودة أو معدومة لا غير ، ولموجود لأن صفة المعدوم معدومة ، ولا موجودة لتخرج الأعراض ، ولا معدومة لتخرج الحلو .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة ، فالمعلوم إما لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى . أولا تحقق وهو الثابت ، وأيضا : فلما أن لا كون له فى الأعيان وهو المعدوم ، أولا كون وهو الموجود . والمنفى أخس من المعدوم لاختصاصه بالمتنع منه ، وأنت تعلم أن تقيض الأخص أهم من تقيض الأعم ، فيكون الثابت أهم من الموجود لصدقه عليه وعلى المعدوم الممكن .

الرابع : المعدوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض المعتزلة فيقول :
السكائن في الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال . فيكون
أيضا قسما من الثابت وغيره المعدوم . فان كان له تحقق في نفسه فنابت وإلا فنفى ،
وأما الحكماء فقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم ،
وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولا بد من انحياز به حقيقة ، فان انحاز مع ذلك
بهوية شخصية فهو الموجود الخارجى . وإلا فهو الموجود الذهنى ، والموجود
فى الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته . أو يقبله وهو الممكن
لذاته . وهو إما أن يوجد فى موضوع أى فى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
أولا وهو الجوهر ، فنقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى
محل وهو المادة . لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هى المنقومة بالصورة
عندم فالصورة جوهر . فالمحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة .

وقال المتكلمون : الموجود - أى فى الخارج اذلا يشتون الذهنى - إما
أن لا يكون له أول ، أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم .
أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال فى المتحيز أو
لامتحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعنى به المشار اليه بالذات إشارة
حمية بأنه هنا أو هناك ، والحال فى المتحيز هو العرض ، ونعنى بالحلول فيه أن
يختص به بحيث تكون الإشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء
مع الكوز ، وما ليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فنهى من قنع
بهذا ، ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين : -

الأول : أنه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف . ولا بد أن
يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثانى : أن هذا أخص صفات البارى فان من سأل عنه لا يجاب إلا به .
فلو شاركه فيه غيره لشاركه فى الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث التقديم .

وجواب الأول : أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سلبى - التركيب . لجواز اشتراك البسيطين في عارض ثبوتى كالوجود . أو سلبى كنفى ماعنداهما .
والثانى : أننا لانعلم أنه أخص صفاته ؛ بل إما الوجوب الذاتى وإما كونه موجدا لكل ماعنده أو القدم ، وهذه الدعوى لا تخلو عن مصادرة .

المرصد الأول فى الوجود والعدم . وفيه مقاصد

المقصد الأول فى تعريفه : فقليل إنه بديهى لوجوه :-

الأول : أنه جزء وجودى وهو متصور بالبدئية ، وجزء المتصور بالبدئية بديهى ، وعلى التنزل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلل ، وبه يتم الدليل ، أو تقول : ولا دليل عن سالتين فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أننا لانعلم أن وجودى حقيقته متصورة بالبدئية . نعم أنا موجود تصديق بديهى وأنه لا يستدعى تصور وجودى ولكنه بل باعتبار ما . كما أنت أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير بديهية ، قوله لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى . قلنا ممنوع ، نعم لا بد من دليل هو ضرورى . وأما وجوده فلا . إذ قد لا يكون له وجود فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ماحكم فيه بوجود المحمول للموضوع . ممنوع . بل ماحكم فيه بأن ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول . وقد لا يوجدان .

الثانى : قولنا الشيء إما موجود أو معدوم بديهى . وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيا ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى مطلقا ولا مصادرة لأن بداهته تتوقف على بداهة أجزائه ، ولا يتوقف العلم

بيداهته على العلم بيداهاة أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه : أنه يكفى تصورهما بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتسبا فلما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان ، أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط ، والا فأجزاءه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية . أولا ، فعند الاجتماع لابد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي حلل الوجود ومعروضاته لأجزاءه ، وقد يقال الأجزاء تنصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين ، وقد يقال إما أن تنصف بوجود مع أو بعد فليس الجزء متقدما . أو قبل فيتقدم الشيء على نفسه . أو لا تنصف به فالوجود محض مالم يس له وجود

وأما تعريفه بالرسم فلوجهين : —

أحدهما : أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه الثاني : أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا : فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا : فالقبض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده له من غير عكس ، فيكون وقوعه في النفس أكبر ، وجوابه أنا نختار أن أجزاءه وجودات ، قولك فالجزء مساو للكل في الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا نعم وهو المجموع ، ثم ما ذكرته منقوض بشار المركبات إذ نطرده بعينه في الممكنين مثلا ، قوله الأجزاء تنصف بالوجود أو بالعدم ، قلنا كما أن المركبات إذ جزؤها لا يخلوا عنها أو عن تقضيها

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود وقبضه بالعدم وأنه من المعقولات الثنائية التي لا وجود لها في الخارج ومالا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنهما موجودة، وقد يقال لا تنصف لاهذا ولا بذاك وهو تصريح بأثبات الوسطة، قوله تنصف بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا مبنى على تمايز المجلس والفصل في الخارج وتقدمهما فيه، وهو ممنوع بل التمايز في الذهن كما سيأتي، أو نختار أنه ينصف بالمعدوم ولا يكون الوجود بعض المدمات بل بعض معدومات. وكذا كل مركب، فالعشرة بعض أمور لاشيء منها بعشرة، قوله الرسم لا يعرف الكنه. قلنا لا يجب تعريفه الكنه، وأما أنه لا يفيد شيء من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة، قوله لا أعرف من الوجود مصادرة، فإن من لا يعلم كونه بديهيا كيف يعلم أنه لا أعرف منه، قوله الأعم جزء الأخص. ممنوع، بل قد يكون عرضا عاما، وقوله القبيض عام. قلنا مبنى على الموجب بالذات، وقوله شروط العام ومعانداته أقل، قلنا ذلك بالنسبة إلى تحققهما في الهويات، إذ العموم والخصوص إنما يمرض للشيء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما في الذهن. إذ علاقة بين الصورتين الدهنيتين.

والمنكر له فرقتان :-

الأولى : من يدعى أنه كسبي لوجهين :-

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيا كالماهيات، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعا لها فلا يكون بديهيا أيضا، والجواب. لا نسلم أنه إذا كان مازدا للماهية عقل تبعا لها. إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه، سلبناه. لكن يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية، وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعا للماهية المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر. لأن الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها. الثاني : لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على القضايا البديهية فلو كان ضروريا لم يعرفوه. والجواب .. أن تعريفه ليس لأفادة

تصوره بل لتمييز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولثلاثة النفس إليه بخصوصه، وقد أجيب بأن أحدا لم يشغل بتعريف الكون في الأعيان، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه.

الثانية : من يدعى أنه لا يتصور واحتجوا بأمرين :-

الأول : أن تصورهما إنما يكون بتميزه عن غيره، ومعنى التميز أنه ليس غيره، وليس غيره عدم لا يعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور، والجواب .. أن تصورهما بتميزه عن غيره لا بالعالم بتميزه حتى يجب تعقل السلب، سلمناه، لكن السلب والإيجاب غير المدم والوجود كما عرفت.

الثاني : التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع الثلاث، والجواب : لانعلم الوجود الذهني ولشئ سلم فيكن في تصور حصوله للنفس كما نتصور ذاتنا بذاتنا، أو نمنع مماثلة الصورة الكلية للوجود الجزئي الثابت للنفس.

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :-

الأولى : أنه الثابت العين.

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل، أو إلى حادث وقديم.

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه. وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى.

المقصد الثاني : في أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه :-

الأول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة أنه إما نفس الخصوصيات أو يختص بها فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والثاني باطل.

الثاني : أنا نقسمه إلى الواجب. والممكن. والجوهر. والعرض. ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، لا يقال للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى القوارة

والباصرة ، لأننا نقول هذه قسمة عقلية لا تتوقف على وضع ، ولذلك لا تختلف
باللغات ، ويمكن الحصر العقلي بخلاف ذلك ، وقد ينقض هذان بالماهية
والتشخص ، والتحقق أنه ان أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان
وان أريد التماثل في الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد

الثالث : ان العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه بالذات. فكنا مقابله والا
بطل الحصر العقلي فيهما. ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص
والجواب . أنا لا نسلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة
رفع يقابلها

الرابع : قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية إذ نعلم بالضرورة أن بين
الموجود والموجود من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم. وهذا لا يمنعه الا المماند ، وتعود قضية الماهية والتشخص

الخامس : قال من زعم أنه غير مشترك فقد أعترف بأنه مشترك من حيث
لا يدري. إذ لولا أنه تصور مفهوم واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك للزمه
البرهان في كل وجود وجود أنه كذلك، وإذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن
اثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا نأخذها سالبة فنقول: لا يوجد معنى مشترك
فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا. كما يقال لا يوجد شخص
مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع

السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فلما اذا
قلنا الشيء اما أن يجب وجوده أولا، فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى .
آخر ، والجواب : كون الشيء له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم :
الاتقاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة

وستجىء جنتهم

المقصد الثالث : في أن الوجود نفس الماهية أوجزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب :-

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ، أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه :-

الأول : لو كان زائدا كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين؛ النقص بمائر الأعراس الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي ، وكل منهما أمر ينضم إليها.

الثاني : قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود. ويلزم تقدم الشئ على نفسه. ويمود الكلام في ذلك الوجود ويتلصل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً ، والجواب . . أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتلصل . والجواب المنع . إذ قد يكون من المقولات الثانية ، وإن سلم . فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثاله . فإن كل وصف يصدق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً

وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن ؛ إذ لو قام وجوده بمماهيته لكان محتاجاً إليهم أو أنها غيره ، والحاجة إلى الغير ممكن ، فله علة وهي ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره فهي الماهية . والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه ، أجب عنه بأن العلة متقدمة ، وأما بالوجود فمنوع فإن التقدم قد يكون بغير الوجود

كتقدم الماهية الممكنة، فإنها قابلة للوجود عندكم، والقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود، لما ذكرتم بعينه، وأيضاً: فالأجزاء مقومة للماهية؛ والمقوم متقدم ضرورة، وليس ذلك بالوجود، لأننا نحزم بذلك. وإن قطعنا النظر عن الوجود، لا يقال: هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود، لأننا نقول: فهذه الحثيثة هي التقدم؛ وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود، وهو كاف في المنع، أجاب الحكماء: بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجوداً أولاً، والمستفيد للوجود لا بد وأن يلحظ له الخلو عن الوجود، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه، فالمنع مندفع، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستنداً للمنع بين، فلا يستلزم جوازه جوازه

ومثالها: أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن؛ فههنا بمحنا: -

البحث الأول: أنه زائد في الممكن لوجوده: -

الأول: أن الماهية من حيث هي هي تقبل العدم، وإلا ارتفع الامكان، ومع الوجود تأباه. ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك، بل كانت تأتي العدم من حيث هي هي، وأجيب: بأنك إن أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية عن الوجود فمنوع، وإن أردت ارتفاعها فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته، لأن الوجود نفسه يرتفع، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا

الثاني: أنا نعقل الماهية كالمثلث مع المك في وجودها، لا يقال: المك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الذهني، فانه نفس التعقل، والكلام في الوجود المطلق، لأننا نقول: تحقق الوجود الذهني لا يمنع المك فيه، ولذلك اختلف فيه. ومن أثبتته أثبتته ببرهان، وأيضاً: فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيغايرها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصوراً ولا نعلمه تصديقاً، فلا ينتج، إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود، إذ الاستدلال بأننا نشك في ثبوته للماهية، ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية .
الثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها، وكان قولنا السواد موجود، كقولنا السواد سواد، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائداً لكان إما نفسها أو جزءها . والأول باطل؛ لأنه مشترك دونها، وكذا الثاني، إذ لو كان جزء لكان أهم الذاتيات، فكان جنساً لها وتمايزاً أنواعه بفصول، هي أيضاً موجودة، فيكون جنساً لها. فلها فصول كذلك، ويلزم التمسك، وأنه محال؛ إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد، وأيضاً : فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض، أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر .

والجواب - أنه قد يكون جنساً للأشياء، عرضاً تاماً للفصول كالجواهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا : لا جوهر ولا عرض فأنهما من أقسام الموجود، والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تباين المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، لأن حافلاً لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالآخرى، كالسواد بالجمع، وهو الحق وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود، فكان لما قبل الوجود وجود، وهو معنى كلام الفيلسوف ونحو دليله، نعم؛ لما أثبت الحكماء الوجود الذهني، وأنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا : بأنه يباين الحقيقة ذهناً، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان شيء هو وجوداً أو شيء، إنما الموجود سواداً وإنساناً، وذلك كالحقيقة، والتشخيص. والثاني . والعرضي، فإذا : النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني .

البحث الثاني : أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه : -

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ، فتجرده إما لذاته ، فيكون كل وجود مجردا ، فيكون وجود الممكن مجردا ، وقد أبطلناه ، وإما لغيره ، فيكون مجرد واجب الوجود لعله منفصلة ، فلا يكون واجبا ، هذا خلف .

الثاني : أن الواجب مبدأ الممكنات ، فلو كان هو الوجود المجرد ، فالمبدأ إما الوجوب ، أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلة ، وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثاني يقتضى أن يكون التجرد - وهو عدم العروض - جزءا من مبدأ الوجود ، وأنه محال ، لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطا لتأثيره ؟ لأننا نقول : فإذا كل وجود مبدأ ، إلا أنه تخلف عنه الأثر لتقيد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس في الوجود المشترك ؛ بل في وجوده الخاص ، فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمرا زائدا ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة ، وهذا لا يشفى عيلا ، فإنه اعتراف بأن حصة الكون حاضنة لماهيته تعالى ، كما أنها عارضة لماهيته الممكنات ، فلا فرق إلا أن يثبت أن الممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية ، وحصة الكون هو ما صدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل ، بل ولا قال به أحد ، فإن التزم ملتزم التزامنا عدمه في الواجب ، وطالبناه بأبوابه في الممكن .

نعم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، فإنه في الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون حارضا لما يصدق عليه ، فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود ، مختلفة بالحقيقة . فقد يكون هو في الواجب المقتضى للتجرد وللبدئية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك ، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضا : فإننا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ، وقنع بمجرد المنع ، ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة؟ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجوده الممكن كالماهية
والشخص، فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض الآخر، لا اختلاف
ما صدقا عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب اضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نقص
الماهية، إزام للحكماء، الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه، وبه أثبت الحكماء
الهبولى للفلكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . منم كونه
طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : فى الوجود الدهنى : احتج مشبهوه وهم الحكماء بأمر : —
الأول : انا نتصور مالا وجوده فى الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين
والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يحتدعى
ثبوتها . إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته فى نفسه، وإذ ليس فى الخارج فهو
فى الدهن . فان قلت : لو صح هذا ، الصدق المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه،
وأنه تناقض ، قلنا : يصدق سالبه بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ،
لا أن ثمة أمرا يصدق عليه فى نفس الامر أنه بمعدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم
ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازى، بمنم أنا نتصور مالا وجوده، بل كل
ما نتصوره فله وجود غائب عنا، قائم بنفسه كما يقوله إفلاطون ، أو بغيره كما يقوله
الحكماء ، فان الصور مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ، والجواب . . أن المرسم
فيها إن كانت الهويات، ولم تحقق هوية الممتنع فى الخارج، وأنه سفسطة ، وإن
كان الصور والماهيات السككية فهو المراد بالوجود الدهنى . إذ غرضنا إثبات
نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى،
سواء اخترعها الدهن أو لاحظها من موضع آخر .

الثانى : من المفهومات ماهو كلى، وكل موجود فى الخارج فهو مدخص .

الثالث : لولا الوجود الدهنى لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع،

والتالى باطل . فانا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلا نريد به أن الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعاً، بل أن الأفراد المعقولة للمتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول ، واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين بوجهين : —
أحدهما . لو اقتضى تصور الشيء حصوله فى ذهننا، لم كون الذهن حاراً بارداً، مستقيماً معوجاً

وثانيهما . أن حصول حقيقة الجبل والسماء فى ذهننا عما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل فى الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية ، والخارج ما يقوم به هوية الحرارة، والذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها السكينة فلا . لا يقال: الحاصل فى الذهن ان كان مساوياً لها حاد الأتزام، وإلا لم تكن هى حاصلة، لأننا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساوياً للهوية فى الحقيقة والاحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك . فقوله هل يساويها أولاً، خال عن التحصيل . وبالجملة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فلم قلتم إن الذهن كذلك؟

المقصد الخامس : المعدومات هل تمايز أم لا ؟ منهم من أثبتته ، فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يصح وجود الضد، دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم من نقاه، لأن المعدومات تنفى صرف لا إشارة إليها أصلاً وكل ما هو متميز فله وجود، أما فى الذهن وإما فى الخارج

والحق فيه أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى، ولا تمايز إلا فى العقل ، فإن كان ذلك لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً، وإلا تصور .

المقصد السادس : فى أن المعدوم شيء أم لا، وأنها من أمهات المسائل . فقال غير أبى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء . فإن الماهية عند غير الوجود، معروضة له، وقد تخلوعه، ومنعه الاشاعة مطلقاً، لأن الوجود عند نفس الحقيقة، فرفعه ورفعها وبه

قال الحكماء ، فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو الدنى ، نعم : المعدوم فى الخارج يكون شيئاً فى الدن ، وأما إن المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج أو المعدوم المطلق شئ مطلقاً ، أو المعدوم فى الدن شئ فى الدن ، فكلها فالفهية عندهم تماوق الوجود وإن غايته لأن قولنا المواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا المواد شئ : وللتناقى وجوه : —

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لا اشتراكه دونها ، ولا فائدة الحل ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا : بل هو أعم من الوجود ، فإن فسر به فلفظى .
الثانى : الدوات عندهم غير متناهية ، مع أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ، فالكل متناه ، وتقضى بمراتب الأعداد .

الثالث : الدوات إما واجبة التقرر ، فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب أو لا ، فتكون معدومة مسبقة بالنفى . فقيل : الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرر .

الرابع : إن عدم صفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، قال الأمدى . وهو فى غاية الأحكام والخصم ، وأنه فى غاية الضعف ، إذ لا نعلم أن المتصف بصفة النفى نفى ، لجواز انصاف الموجود بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع مع ظهور التفرق .

الخامس : لو تبانت لدواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات ، وإلا فاف اتحدت لدواتها لم تتكرر فى الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمترايلات ، ويلزم المنعطفة ، قلنا : قولك لدواتها إن أردت لما هيأتها ، اخترنا أنها لا تتباين لدواتها ولا تتحد ، ولا يلزم كونها مورداً للمترايلات ، إذ التميز إنما يعرض للهويات . وإن أردت للهوياتها ، فنختار تبانها لدواتها . قولك فكل شيئين مختلفين بالذات ، قلنا

نعم، فإن الهوية لا تعرض لها كثرة، وبالجملة: فهو وارد عليكم في الوجود .
والمعتمد وجهان :

الأول : أن القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية ، لأن القوت أزلية والوجود خال ، أو نقول : القوت أزلية ، والأحوال لاتعلق بها القدرة .
الثاني : لو كان ثابتا كان المعدوم أعم من المنفى ، فيكون متميزا عنه ، وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عندهم ، وأنه صادق على المنفى ، وما يصدق عليه صفة فهو ثابت ، فالمنفى ثابت هذا خلف ، وما يقال أن المعدوم الممكن ثابت ، لاكل معدوم ، فيصدق بعض المعدوم ثابت ، فلا يلزم من صدقه على المنفى ثبوته ، إذ يصير هكذا : المنفى معدوم ، وبعض المعدوم ثابت ؛ وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأولى جزئية ، فانه معزول مما قدمناه من التحرير . وإنما جرحهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المزاد ، ولم يتفطنوا ، لأن قصدنا الإزمام .

للمثبت وجهان : —

الأول : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلا أنه متصور ، ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره . وأيضا : فان بعضه مراد ومقدور دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلا أن كل متميز له هوية يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور إلا بتعيينه ، والمنفى الصرف لا تعين له ، ولا إشارة إليه . والجواب : النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات والخياليات وقص الوجود ، والتركيب ، والأحوال . هذا وبيننا أن ثبوته ينافي كونه مقدورا ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتميز إن أردتم به القدر الثابت في المنفى ، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره متعناه ، وعليكم تصويره وتقريره ، وبيان كونه مقتضيا للثبوت .

الثاني : المعدوم متعنه بالامكان ، وأنه صفة مبهوتية : كإسقاطي تقريره .

فكان المتصف به ثبوتيا ، وجوابه : منع كون الامكان مبنويا - كما سيأتى -
ولهم شبه غيرهما ، منها ما يعود إليهما ، نحو أنه في الأزل ليس الله ، فهو غيره ،
والغيران شيئان ، ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع ، وأن الإدراك
علم ، فليجزم ذلك ليس بشيء . ومنها ما سئوردها في مسألة أن الماهيات مجعولة أم لا
خاتمة : وفيها بحثان : —

البحث الاول : الشيء عندنا الموجود ، وقال الجاحظ والبصرية : هو المعلوم .
ويلزمهم المستحيل . والثاني أبو العياش : هو القديم ، وللحدث مجاز . والجهمية :
هو الحادث ، وهشام : هو الجسم . وأبو الحمين والنصيبيني : هو حقيقة في
الموجود ، ومجاز في المعدوم . والنزاع لفظي

والحق ما ساعد عليه اللغة ، والظاهر معنا . ونحو (خلقتك من قبل
ولم تك شيئا) ينفي إطلاقه على المعدوم ، (والله على كل شيء قدير) ينفي
اختصاصه بالقديم . و (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) اختصاصه بالجسم .
و (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) اختصاصه بالحادث .

البحث الثاني : في تفرعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء ، قالوا :
المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات . وأعيان . وحقائق . ثم اختلفوا : فقال
أبو اسحق بن عياش : الذوات في العدم معرفة عن جميع الصفات . وقال غير
ابن عياش : أنها في حال العدم متعنة بصفات الأجناس ، ككون السواد
سوادا ، والابيض يابضا ، والجوهر جوهرًا ، والعرض عرضا . وهي إما عائدة الى
الجملة ، أو إلى التفصيل ، والاول هو الحياة وما يتبعها . والثاني إما للجواهر
وإما للأعراض . فلجواهر أربعة : —

الاول : الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم ، وهي الجوهرية .

الثاني : الصفة الحاصلة من التفاعل ، وهو الوجود .

الثالث : ما يتبع الوجود وهو التحيز .

الرابع : المعلقة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول في الحيز
وللا عراض الثلاثة الأول ، أعنى الحاصل حالى الوجود والعدم وهو العرضية .
وما بالفاعل وهو الوجود ، والتابعة له وهو الحصول في المحل . ومنهم من قال : ا لوهريّة
نفس التحيز . وابن عياش ينفى محال العدم . والشحام يثبتها فيه مع الحصول
في الحيز . والبصرى يثبتها دون الحصول في الحيز ، وأنه يختص بالثبات العدم صنة
والكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج
إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازى ، إنه جهالة ، ولعلمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم
أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات ، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا ،
أى ذاتا تتصف بها ، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى
إثباته بالبرهان ، وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من
هذه صفاته ، وبهذا التقدر لا يلزم وجوده في الخارج ، وماذا تقول فيمن يقول :
شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات ، والا لم يكن شريكه ، وأنه ممتنع .

المقصد السابع : الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبتته
إمام الحرمين أولا ، والقاضى منا ، وأبو هاشم من المعتزلة . وبطلانه ضرورى
لما عرفت أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم مالىس كذلك ، ولا واسطة
بين النفى والاثبات ، ضرورة واتقانا ، فإن أريد نفى ذلك فهو سفسطة ، وإن
أريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات متوجهين إلى معنى واحد . فيكون
النزاع لفظيا . والذى أحسبهم أرادوه حميانا يتأخم اليقين ، أنهم وجدوا مفهومات
يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وجودا ، وارتقاها عدما ، ومفهومات
ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل العدم
للوجود سلب إيجاب ، وهم عدم ماسكة ، ولا ننازعهم فى المعنى ولا فى التسمية .
حجة المثبتين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا ، وإلا زاد وجوده وتسلسل . ولا معدوما ،

والا انصف الشيء بنقيضه ، قلنا موجود ، ووجوده نفسه ، فلا يتسلم. أو معدوم ، وإنما يمتنع انصاف الشيء بنقيضه بهو هو ، بأن يقال: الوجود عدم ، أو الموجود معدوم . أما بالنسبة فلا ، فان كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه .

الثاني : المواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزء ان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، ثم قيام المعنى بالمعنى وسلبه . وإن عدما أو أحدهما ، ثم تقوم المواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . فذلك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلتم إنه محال؟ وحجتكم عليه سلبها أو نمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما ذهني ، فليس في الخارج شيء هولوز ، وآخر هو القابض للبصر يقوم به ، بل هولوز ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا في مكانه . فان قيل : يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان ، وأنه محال بالضرورة ، قلنا : لأنسلم استحالة ، وإنما جزمك بذلك لأنك بالصور الخيالية ، كما نقوش على الجدار ، والمتخيل في المرأة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ، يلتزم العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر ، والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها ، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص ، وأخرى تطابقه وبني نوعه ، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له في جنسه .

خاتمة : في تعريعات القائلين بالحال

الاول : أنهم قسموه الى معلل ، أى بصفة موجودة ، كما تعلل المتحركة بالحركة ، والقادرية بالقدرة ، والى غير معلل ، نحو اللونية للسواد ، والعرضية للعلم .
لثاني : قالوا القدرات متساوية ، وإنما تمايز بالأحوال . ويبطله أني : القدرات

المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال ، فأما لا لأمر ، وأنه ترجيح بلامرجح ، وأما لأمر ، وذلك إما ذات ، فالكلام في اختصاصه بالمرجحية ، أو صفة ، فالكلام في اختصاص الذات بها . وبالجملة ، فالاشتراك في القوات ، يوجب الاشتراك في اللوازم ضرورة ، وأما على رأينا فالذوات متخالفة ، وانما تشتبك في اللوازم ، وذلك غير ممتنع ، بخلاف العكس . وربما قال السافون للأحوال ، بأن الأحوال تفترك في الحالية ، وما به الاشتراك غير مابه الاختلاف ؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات ، وانما حال فيتمسك . وأجيب عنه بوجهين :

الاول : التزام التسلسل ورده الامام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر ، لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ، ولا يمتنع في الأحوال ، كما لا يمتنع في الإضافات والسلوب .

والثاني : أن الأحوال لا توصف بالتمائل والاختلاف . وأجاب عنه بأن ذلك جهالة . وفيه نظر ، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا ، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود ، فاطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر . أجاب بأن الحال ليس حالا ، بل هو سلب ، إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما .

المرصد الثاني * في الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول : في تميز الماهية عما عداها ، لكل شيء حقيقة هو بها هو ، وهي مفارقة لما عداها ، سواء كان لازما لها أو مفارقا ، فالانسانية من حيث هي انسانية ليست إلا الانسانية ، فليست موجودة ولا معدومة ، ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا شيئا من المتقابلات ، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا فقس ، فاذا سئلنا بطرفي النقيض ، وقيل : الانسانية من حيث هي إنسانية (١) أوليست (١) ؟ كان الجواب

* تلييه هذا المرصد غير مقرر حسب منبج سنة ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦ .

الصحيح أنها ليست من حيث هي (١) لا أنها من حيث هي ليست (١) فإن تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضى (١) وهو حق . ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضى لا (١) وهذا باطل ولو مثلنا من المعدولتين فقول: أهي (١) أولا (١) ؟ لم يلزمنا الجواب . وإن قلنا قلنا لا هذا ولا ذلك . فإن قيل الانسانية التى لزيد، إن كانت هى التى لعمره، كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين ، وإن كانت غيرها لم تكن الانسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هى من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقانها بعد النسبة إليهما .

المقصد الثانى : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شئ، ووجودها مما لا مربة فيه . وإذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شئ وأنها لا توجد فى الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تسكن مجردة ، وهل توجد فى الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها فى الذهن من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ، ولا حجر فى التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وإن شرط تجردها مطلقا فلا ، وفيه نظر ، فإن كونه موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هى ما جعله الذهن قيدا فيه ، وهذا عرض له فى نفس الأمر كونه فى الذهن وبعد وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها باللواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة، وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهى المخلوطة ، ووجود الآخر مستلزم لوجود الأعم، فتكون هى أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلى أبدي قابل للمتناوبات . واحتج عليه، بأن الانسان قابل للمتناوبات، وإلا لم يعرض له فيكون مجردا عن السكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وإن القابل

للمتقابلات الماهية من حيث هي هي ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد
ومحمود فضروري البطلان ، ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية . هذا
ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنه ، وان عني به معنى آخر ، مثل ما
أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره ، وهو الذي
يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ، أو مركبة
تقابلها ، وينتهي المركب الى البسيط ، لأن العدد ولو غير متناه فيه الواحد
ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل قارة والى الخارج أخرى ، والمركب العقلي لو
لم ينته الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا ينتاهي ، وإنه محال ، فلا تكون
الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : في تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فتدخله ، والا فتبينة ، أما
المتداخلة فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو
الحساس والمتحرك بالارادة ، وإلا فبينهما عموم وخصوص إما مطلقا ، وحينئذ :
إما أن يقوم العام الخاص ، نحو الجسم الأبيض ، أو لا ، نحو الحيوان الناطق ،
فان الناطق هو المقوم للحيوان ، وإما من وجه ، نحو الحيوان الأبيض ، وأما
المتباينة فاما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ،
والأول إما مع الفاعل نحو العطاء ، أو القابل نحو القطوسة ، أو العسورة نحو
الافطس ، أو الغاية نحو الخاتم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثاني نحو الخالق ،
والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة ، أو متخالفة ، اما عقلا ، كالجسم
المركب من الهوى والعسورة ، أو خارجا ، نحو الانسان المركب من النفس
والبدن ، والخلقة المركبة من اللون والشكل .

الثاني : أنها إما وجودية أولا ، والأول إما حقيقية كما مر ، أو

اضافية نحو الاقرب ، أو ممتزجة نحو المرير ، والثاني نحو القديم ، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الانقسام في الماهية أهم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها الاموجودة والنسبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المقصد السادس : الماهيات هل هي مجمولة أم لا ؟ ففيه مذاهب ثلاثة : -

الأول : أنها غير مجمولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية يجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشيء عن نفسه محال . والجواب : أنا لا نسلم استحالة . فان المعدم دائما مسلوب عن نفسه دائما ، إنما المحال المعدول ، وحاصله : أن عند عدمه ترتفع الماهية رأما ، لا أنها تنقر مع اللا إنسانيه ، والمحال هو هذا الثاني ، والأول مما نقول به .

الثاني : أنها مجمولة مطلقا ، إذ لو لم تكن الماهية مجمولة ارتفع المجمولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجمولا من وجود أو موصوفية الماهية به فهو ماهية في نفسه ، والجواب : أن المجهول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة مجمولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجمولية الامكان ، وبأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجمولة : إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يقضى إلى نفي المجمولية بالكلية ، لا يقال : المجهول انضمامها أو وجودها ، لانا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهي إما بسيطة فلا تكون مجمولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية ووجود ، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من المباحث . وأنا نريد أن نثبت أقدامك بإشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ، ومنشأ المذاهب ، والحق لا يحتج عن طالبه بعد ذلك ، فنقول : الحكماء قسموا الوجود الى ذهني وخارجي ، وجعلوا الماهية قابلة لها ولغيرها ، رأوا

العارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هي هي ، أى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالزوجية للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود، أى الهويات الخارجية ، نحو التناهى والحدوث للجسم ، فانه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فان من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ، ولا متصورا لجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الدهن ، نحو الذاتية والعرضية والسكينة والجزئية ، فنبهوا على أن الجمعية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور انسان غير معمول لم يكن لا إنسانا ، وأرادوا بالجمعية الاحتياج الى التفاعل وقال بعضهم : وقد أرادوا بالجمعية الاحتياج الى الغير ، أنها تلحق الماهية المركبة ، فاف الاحتياج الى جزئها يلحقها لنقص مفهومها قطعاً .

وقال بعضهم : الماهية مجمولة مطلقا ، وقد أرادوا عروض الجمعية لها في الجملة ، وأن عاقلها لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها في الخارج عن التفاعل ، إلا ما ينسب الى المعتزلة .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والاول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر ، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثاني يقوم بثالث ، فاما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بأن يفتراك في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب لجواز كونه تمام ما هيتهما ، كأفراد المحيط تختلف بالتمينات ، ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يستلزه ان صفة بموتية أو سلبية ، واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مشتركا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالحجر الموضوع بجانب الانسان وأورد العسكر من الأحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصورى فيهما محتاج الى المادى، والاولى أن يقال: أما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستمقب كفيات، وأنه محتاج الى الأجزاء ، وأما العسكر فانه ماهية اعتبارية، والكلام فى الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدور . بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة ، وأما من جهتين لجأز، كما يحتاج الهبولى من وجه، والصورة من آخر، وسيأتى :-

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحدهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير محتزمة ، فان أردت بالعلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تحتلزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعل الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هى العلة التامة . قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما نحصله بالفصل . فهو علة له يحصله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معيننا يقتزن به قارة كونه خطأ وتارة سطحا ، بل ثمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل يحتاج فى تحصيله الى أن يكون أحدهما . فالمراد يقتزن به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا، أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن التمايزان فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر فهو هو،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ، ولئزده زيادة تحقيق فنقول :
 العام له مفهوم غير الخاص ، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو يتهما
 فى الخارج واحدة ، فزيد هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا
 تعدد فى الخارج ، فإذا اعتبرنا الحيوان مثلاً من حيث أنه هو الناطق كان
 هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما
 ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءاً لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو
 من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حمله عليه
 أن هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هو يتهما الخارجية أو الوهمية واحدة
 فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولا حمل الشيء على نفسه ، وفرعوا على كلية الفصل
 فروها أربعة : —

الأول : لا يكون فصل المجلس جنساً للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان
 كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق ، فإنه جنس للانسان .
 والناطق فصل له يميزه عن القرس ، والناطق جنس له ، والحيوان فصل له يميزه عن
 الملك ، وأجابوا عنه : بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فإنه
 ليس مشتركاً بل مختلفاً بالماهية فيهما ، وإن كان هو هذا العارض لم يكن فصلاً .
 الثانى : الفصل القريب لا يتعدد ؛ فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ،
 والا اجتمع على المحلول الواحد علتان مستقلتان ، ويكتفىنا فى ذلك أن الفصل
 القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز عن جميع ماعداه لم يمتنع
 الثالث : لا يقوم فصل إلا نوعاً واحداً وإلا فللبسيط أثران .
 الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لا يقارن إلا جنساً واحداً ، وإلا
 فللبسيط أثران ، وكل ذلك ضعفه ظاهر ، ويظهر حقيقته مما خصناه .
المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها ،
 م — هـ الموافق

وقد اختلف في التعين هل هو وجودي أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودي ، لأنه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود ، وقد قال بعضهم : إن أردت بالمعين معروض التعين ، فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد ، ولا ريب في وجوده ، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعاً ، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد ، فإذا هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى المخصصات كنسبة الجنس إلى الفصول ، بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى ، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها ، وقد احتج الامام الرازي بأنه لو كان عديمياً لكان إما عدماً مطلقاً وإنه ظاهر البطلان ، وإما عدماً لتعين آخر ، فذلك الآخر إن كان عدماً فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجوداً وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لا نسلم أنه لو كان عديمياً لكان عدماً . بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو المواد ، لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه . وهو أهم من الموجود ، بل هو وجودي لا يعرض له الوجود أبداً ، ويقرب من هذا ما قيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر ، أو ما ليس بعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا قائل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : التعين أمر عديمي لوجهين : —

الاول : لو كان وجوداً لالتزم انضمامه إلى الماهية على تميزها ، وتميزها موقوف على انضمامها إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية متميزة بذاتها لا بانضمامها للتعين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى ، وذلك إنما يكون بالتعين . .

الثانى : لو كان موجودا لكان معيناً ، فهو مشارك للتعينات فى كونها تعيناً ، وتمتاز عنها بتعين فيتمسك ، وأجيب عنه : بأن كونه تعيناً عارض للتعينات ، والموجود إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك فى الماهية ، وفيه نظر . . لأن كل تعين فله ماهية كلية فى العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه فى نوعه أم لا ، وتعيينه غير ماهيته . لأنه لا يقبل الشركة ويتم الدليل ، *

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمراً منضماً إلى الماهية فى الخارج ممتازاً عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذى حاول المتكلمون هيبه ، فاذا النزاع لقطى .

المقصد الثانى عشر : قال الحكماء : التعين إن علل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها إنحصار نوعها فى الشخص ، وإلا فلا يعمل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعينها ، ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها ، إذ نسبتها إلى الشكل سواء ، بل محلاً فيجوز تعددها بتعدد القوابل ، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها ، وبنوا على هذا أن ما ليس بمادى ويسمى مجرداً ومفارقاً فنوعه منحصر فى الشخص ، والنفوس الانسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتحلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض الفضلاء : فالقابل إن كان تشخصه بماهية انحصار نوعه فى شخصه ولم يقولوا به ، بل تعيينه عندهم بصورته ، وإن كان بما حل فيه ثم الدور . وإن كان بقابل آخر ثم التمسك . وإجاب : بأن تعيينه بأعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يحدى قعاً ، لأنهم لما جوزوا تعيينه بما حل فيه ، فلم لا يجوز تعيين الماهيات بصفات العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التعيين ليس وجوديا ، وقد يقال : التعيين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المرصد الثالث في الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية ، ومن رام تعريفها لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فإذا قيل له وما الممتنع ؟ قال : ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، وإذا قيل له ما الممكن ؟ قال : مالا يجب وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص . وهي ثلاث ، فالأولى استغناؤه عن الغير ، الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده ، الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير ، وهي أمور متلازمة لكنها متغايرة في المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من أحكامه ، وكذا الأمكان .

المقصد الثاني : أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وأما

الوجوب فلوجهين : —

الأول : أنه لو وجد فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به ، فالأولى أن يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتلحم ، وجوابه : قد يكون وجوب الوجوب نفسه ، ويحجب عنه : بأنه قد يكون ممكنا ، ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب : قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ، فإن الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثاني : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا فاما نفس الماهية ، ويبطله أنه نسبة ، وإما زائد وسبطله ، ومن منع كونه نسبة ، فله أراد ما تتميز به

الذات ، فإنه تعالى متميز بذاته لا بعفة تسمى الوجوب ، وأما الأمكان فلهذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود ، والصفة الثبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا في الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكتفينا امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لم التسلسل ، نحو التقدم فإنه لو وجد لقدم ، والحدوث ، فإنه لو وجد لحدث ، والبقاء ، فإنه لو وجد لبقى ، والموصوفية ، فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فإنها لو وجدت لكانت واحدة ، والتعين ، فإنه لو وجد لكان له تعين ، وعلى هذا . والمنع مذكرونا ، وكذا كل مالا يجب تأخره عن الوجود ، كالوجود والحدوث . والدائية . والعرضية . وأمثالها ، فهذا ضابط أعطيناكه هنا حذف المثلثة التكرار عننا فاحتفظ به . واعلم أن هذه غير الوجوب والأمكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها ، فإذا قلنا : الزوجية واجبة للأربعة فذهنى به وجوب الحمل . وامتناع الانفكاك ، وهذا غير الوجوب الذاتى ، وقد زعم بعض المجادلين : أنها أمور وجودية لوجوده .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عديميا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والثانى باطل ، فإن الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقض بالامتناع والعدم .

الثانى : أن تقيضه ألالوجوب وهو عديمى ، لصدقه على المحتنع فهو وجودى وإلا لم ارتفاع النقيضين . والجواب النقض بالامتناع ، لأن تقيضه عديمى لصدقه على المعدم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال : وأما بمعنى خلوها عن الوجود فلا .

الثالث : - وهو لا ينسبنا - أن إمكانه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول ، والنقض هو النقص ، بل لك طرفها في كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نفي شئ ، فقل هو إما وجودي أو عدمي وتكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ، أو لأنه لو وجد لكان إما زائدا أولا ، ويبطل كل بدليل نافي ، وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا ، وكذلك كل مشترك يمكنك نفيه بنفي قسميه ، أو مذهبين متقابلين فيه ، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها ، لأنه عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيرادا وإبطالا على طرف التمام .

المقصد الثالث : في إبحاث الواجب لذاته وهي أربعة .

أحدها : أنه لا يكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فلم يكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لا يكون مركبا لافي الخارج ولا في الذهن وإلا احتاج إلى جزئه ، وجزء الشئ غيره ، والاحتاج إلى الغير ممكن . لا يقال : ممنوع ، بل المحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هي ذاته ، فلا يحوجه الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لأننا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير كافيا في وجوده .

وثالثها : لو كان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لكان محتاجا فيكون ممكنا ، ويعمل بها لامتناع تعليله بغيرها ، وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد . وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهية قبل وجودها . هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه نسبة ، والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا ، لأننا نقول : وكونه نسبة ينافي القرض المذكور ، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لا يكون مشتركا بين اثنين ، لأنه نفس الماهية ، والمشاركان في الماهية لا بد أن يتمايزا بتعيين ، فيلزم تركبها وأنه محال . لا يقال لا نسلم : أنه نفس

الماهية، لأننا نقول: المدمى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كانت وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : في أبحاث الممكن لذاته وهي أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفي إثباته منهجان :

الأول: دعوى الضرورة. فإن الممكن ما يتساوى طرفاه، ومعنى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يرجح أحد طرفيه إلا لآخر يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورها ضروري تجزؤ به الصبيان ، بل مركز في طباع البهائم ، ولذلك تنفر من صوت الخشب . قلنا : ذلك لحدوده لا لامكانه ، فإن قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق ، ولم تختلف فيه العقلاء . قلنا : قدم جوابه . وإن قيل أ كثر العقلاء قالوا بخلافه ، فالمسلمون في تخصيص الله العالم بوقته ، والنافون للغرض في تخصيص كل فعل بحكم ، والمعتزلة في تعلق القدرة بالشئ ، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء ، وفي اختلاف الدوات في الصفات مع تعاويها . والحكماء في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين ، واختصاص الكواكب بمواضعها ، واختصاص طرفي المتمم بمقدارهما ، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلزمونه ، بل يحتالون للجواب؛ قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة ، فركز في عقولهم بطلانه ، ومنفصلها .

الثاني: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الأول الماهية مقتضية للتساوى، فلورقم أحدهما للمرجح كان راجعا وهو خلاف المفروض . قلنا: إنما يناقضه اقتضاء الذات له، لاحصوله لالتمة .

الطريق الثاني—واختارها الامام الرازي — لا بد قبل الوجود أن يرجح طرف، والترحح صفة وجودية ، فله محل ، وليس هو الآخر ، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤخر . قلنا: لانه لم ، بل يرجح مع الوجود، وأيضا: فالترحح صفة الوجود فلا يقوم بغيره .

الطريق الثالث له ، قد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده ، والافزمان ، ويجتمع الوجود والعدم ، فهو واجب ، وأنه ممكن لذاته ، فتركبه من آتات منقضية ، فوجوده بالغير ، ولا يخفى أنه لا تثبت الدعوى السككية فالألم الميتاء هو الأول . وشبه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال ، لأنه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل ، لأنه جمع للنقيضين ، ولأنه نقي محض فلا يصلح أثرا ، ولأنه مستمر فلا يمتد إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل ، والا فلا إيجاد للموجود ، ولو صح ما ذكرتم لم ألا يحدث صفة أصلا ؛ كهذه السفونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول ، وهو لا ينافي الامكان الداتي .

الثانية : التأثير اما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت ، والجواب : أنه في الوجود أي في الهويات كما مر . وأيضا فينفي الحدوث . الثالثة : الحاجة والمؤثرة لو وجدنا تماحلا . والجواب : أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين اتفائهما ، بمعنى ألا يكون الشيء محتاجا ومؤثرا كالاتناع والعدم . فان قيل : لو ثبتتا فاما وجوديتان وإما عدميتان ، ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب ، والنقض بحاله .

الرابعة : لو أخرج في الوجود لأخرج في العدم لاستواء نمبتهما اليه ، لكن العدم نقي محض لا يصلح أثرا . والجواب : أن العدم ان صلح أثرا بطل دليلكم ، والا منعنا الملازمة للفرق البين ؛ وهو أن الوجود يصلح أثرا دون العدم ، وان سلمنا ، فلا نعلم أن العدم لا يصلح أثرا لشيء ؛ فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة . لا يقال : لوجاز استناد العدم اليه لجاز استناد الوجود اليه ، وأنه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول : اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع هذا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لثبوته حيثلذ
ظنه لازم للماهية، والتالى باطل ؛ لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل
قبله لزم تحصيل الحاصل، وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباقي بل لأمر
آخر . لا يبدل تأثيره فى بقاءه لا فى ذاته، لأننا نقول: الذات ممكنة حال البقاء
فتبقى بلا مؤثر . والجواب: أنه ليس تحصيليا للحاصل، ولا للمتجدد، بل دوامه
لدوامه . فان معنى الدوام . متجددا صار لفظيا .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب، وإما
حادث فيتم اسئل، قلنا: مختار عندنا، والترجيح لالذاع غير الوقوع بلا سبب .
السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فاما حادثة فتكون داخلية فى الجملة
وهى خارجة عنها، وإما قديمة فصدهورها لا للمؤثر . والجواب: أنها ذهنية .

الثامنة : دعوى الضرورة فى قدرة العبد، وفى قضية الهارب من السبع .
والجواب ماقد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون: المحوج هو الحدوث، وقيل الامكان مع الحدوث،
وقيل الامكان بشرط الحدوث، وقيل الكل ضعيف، لأن الحدوث صفة للوجود،
فيتأخر عن الوجود، وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة
عن علة الحاجة، فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يخفى أنه مغالطة ؛ لأنهم لم
يريدوا إلا أن حكم العقل بالحاجة للملاحظة الحدوث، لا أن الحدوث علة فى
الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيها: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لقائه . ومنهم من جوز ذلك،
فقال طائفة: العدم أولى بالممكنات الحياتة كالحركة والزمان، وأنه باطل، لأن الطرف
الآخر إن امتنع كان هذا واجبا، وإلا فاما أن يقع بلا علة وإنه محال، لأن المساوى
لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوح أولى . وإما بعلة، فهذا يتوقف على عدم تلك
العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لقائه، بل مع انضمام ذلك إليه ، والمعروض .

خلافه . فلن قبل ، فيكفي في الوجود عدم سبب العدم ، وإنه ينفي عن وجود المؤثر . قلنا : سبب العدم عدم ، فعدمه وجود . ويحصل المطلوب .
ومثالها : أن الممكن لا يحتاجه إلى العلة ، وكون الأولوية غير كافية ، فما لم يجب لم يوجد ، وهو وجوبه السابق ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود بمنع عدمه ، وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان ، رها بالغير ، فلا يتباينان الامكان الذاتي .

ورابعها : أن الامكان لازم للماهية ، وإلا جاز خلو الماهية عنه ، فينقلب الممكن ممتمعا أو واجبا أو بالعكس ، وإنه ينفي الأمان عن الضروريات . وربما يحتاج عليه بأن حدوث الامكان إما لا مر ، وهو ممكن في تسلسل ، أولا فيلزم نفي الضمان . أو تقول : حدوثه إن توقف على حادث تسلسل ، وإلا فاختصاصه بذلك الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يفكك عليه بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل ، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية البارئ تعالى ، وأيضا فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه ، والجواب عن الأول : أن أزلية الامكان ثابتة ، وهي غير إمكان الأزلية . وعن الثاني : أنه أمر اعتباري ، وغير الامتناع الذاتي ، مع أن الباقي مقدور .

المقصد الخامس : في ابحات التقديم وهي أمران :-

أحدهما : أنه لا يعتمد إلى القادر المختار اتفاقا ، والحكماء إنما أسندوه إلى الفاعل لا اعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا لم يمنعوا استناده إليه . فالحاصل : جواز استناده إلى الموجد اتفاقا ، بأن يدوم أثره بدوام ذاته ، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقا ، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد ، وأنه مقارن لعدم ضرورة ، فزاعهم حائد إلى كون الفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين . أما استناده إلى المختار فجوز الآمدى وقال : سبق الإيجاد قصدا كسبق الإيجاد إيجابا ، فكما أن ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا ، ولا فرق بينهما فيما يعود إلى

العقبى واقتضاء القدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فتمعه الامام الرازى لأن تأثيره فيه ، إما فى حال بقاءه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما فى حال عدمه أو حدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فان قلت : قد يحتاج بالضرورة فى البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط الى الشرط والعالمية الى العلم . وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حاصلًا فى ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوده :

الأول : العدم ينافى الوجود والتفاعلية ، فلا يكون السابق منه شرطاً لها .
الثانى : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم والمخرج الى العلة هو الامكان
الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطاً للحاجة .

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع فى الأزل شرائط المؤثرية ، قدم أثره ، وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محوج فى العدم لما مر ، وإنه لا أول له .
السادس : زوجية الأربعة معطلة بذاتها دائمة معها . قلنا : دليلنا أقوى ؛ لأن المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ؛ وقد عرفت مافيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فالمنع ، وحكاية المعلول والشرط فرع ثبوتها ولا يقول به . والعالمية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فلذلك جاز تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :-

فمن الأولى : أن الشرط كونه مسبوقاً بعدم وهو غير العدم السابق .
وعن الثانية : أن الكلام فى الباقي الذى لا أول له ، وما ذكرتم فيه مصادرة ، وفى غيره لا يقيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن القديم لا يحتاج ، ولا يجب كون الحدوث شرطاً .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط التفاعلية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .
وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهى لا حقيقة له فى الخارج
وعن السادسة : مثله .

وثانيهما : أنه يوصف به ذات الله تعالى اتفاقا . وصفاته عند الأشاعرة .
وأما المعتزلة فأذكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فانهم أثبتوا له احوالا
أربعة لا أول لها هى : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم
خامسة علة للأربعة وميزة للذات هى الألوهية كذا قال الامام الرازى ، وفيه
نظر . . لأن التقديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعتزلة بأن
القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا صفات
ثلاثة قديمة سموها أقانيم . وهى العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت
سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان
تخاصوا عن التسمية بالذوات ، فانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم الى المسيح ، والمستقل
بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك فى بحث الصفات تنمة لهذا الكلام .
وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزده
الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الحرانيون من المجوس قدماء خمسة ،
اثنتان طامات حيان ، وهما الباري والنفس ، وثلاثة لا طامة ولا حية ، هى :
الحيولى والنفساء والذهر ، وستقف على مأخذهم فى أثناء ما يرد عليك
المقصد السادس : فى ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحادث هو المسبوق بالعدم ، أى يكون عدمه قبل وجوده ،
فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المسبوق بالغير ، فيكون أهم ،
إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته
غير مقتضى للوجود ، ولغيره مقتضى له . وما بالذات مقدم على ما بالغير ، فاذا
لا وجوده مقدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الذاتي ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاه لذاته العدم ليكون عديمه سابقا ، نعم ؛
لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود
غير الماهية

نكتة : الحدوث لا يعقل إلا بمبق أمر عليه ، فهو إما عديمه أو أمر
آخر ، وإنما اختلف تفسيره نظرا إليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم يستدعي
مادة ومدة ،

أما المادة فلا أنه قبل وجوده ممكن ، والامكان وجودي يستدعي محلا
موجودا ، وليس نفسه إذ لا يوجد قبل وجوده ولا منفصلا ، كقدرة القادر
مثلا ، فإنها معللة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فأن
قيل : الامكان امر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به ، قلنا : المراد بهذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي ، وأنه غير الامكان الذاتي ، وتحقيقه : أن الممكن إن
كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ،
فإن كان قديما دام أيضا ، وإن كان حادثا احتاج الى آخر . وهم جرا ، فيتوقف
كل حادث على حادث ، فهي اما موجودة معا ، وهو باطل لما سبأني ، ولأن
ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر ، فيكون داخلا خارجا ، وإنه محال ، وإما
متعاقبة ولا بد له من محل يختص به ، والا كان اختصاصه بحادث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح ، فإذا له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط للاحق ، ومقرب للحالة الموجودة الى المألول
بمد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الاستعدادي ، وإنه أمر موجود لثباته
بالقرب والبعد ، فإن استعداد النطفة للانسان أقرب من استعداد العناصر له ،
ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف ، فإذا هو أمر
وجودي ، ومحله هو المادة ، وهذا مبني على أصلهم الفاسد ، وهو نفي القادر المختار .

وأما المدة فلوجهين : -

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجمع المتقدم فيه المتأخر ، وهو التقدم الزماني .

الثاني : أن عدم الحادث ، يتقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ، ولا نفس عدمه ، لأن عدمه قبل كعدمه بعد ، وليس قبل كبعد ، فإذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا . نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فإنه يعرض للعدم كما اعترفت به ، والوجودي لا يعرض للعدم ، بل هو أمر اعتباري ، والحاكم بثبوته الوهم ، وحكمه مردود كافي لتحيز البارئ ، وكون كل مرئي مقابلا أو في حكمه .

المرصد الرابع* في الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : الوحدة تساوق الوجود ، وكل موجود له وحدة حتى الكثير ، فإن العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلها ، فإنهما لم يعرضا لشيء واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا الكثير ، ولأن ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . وبطله أنه لو كان الوجود نفس الوحدة لكان التفريق إعداما ، وإنه باطل ، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعداما له ، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز لذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجمع الكثرة ، والوحدة لا تجمعا ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التباين ، وهي مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هي تقبل الكثرة ، ومع الوحدة تأبأها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعداما .

المقصد الثاني : قد اختلف في وجودها ، فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت على المأخذ ، ويخص الوحدة هنا أنه لو كانت عدما ؛ لكان عدم الكثرة ،

* تلبية هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ١٣٦١ لقانون رقم ٢٦

فالكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتكون موجودة ، وأما عدمية فتكون الوحدة عدما للمعدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنها لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص ، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة فلا تكون متضايقة ولا ضدا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكيالية ، والمكيالية ، فإن الواحد مكيال للعدد ، وماد له ، والعدد مكيل بالوحدة ومعدول بها ، والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشئ لا ينقسم إلى أمور تفاركة فى الحقيقة ، والكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم إلى أمور تفاركة فى الحقيقة ، ولا يخفى أن تقابلها بالسلب والایجاب ، وأنه تقابل بالذات ، إلا أن نجعل أمرين يتبعضهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والكثير .

المقصد الرابع : مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها بالوإزام ، كالصمم والمنطقية ، وتقوم كل عدد بوحداته لا الاعداد التى فيه ، فالمشرة مجبوع وحدات مبلغها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لامكان تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس : فى أقسام الواحد ، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالشخص ، أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ، أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقى ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة ، وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولا ، وهو المفارق ، وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متجانسة ، وهو

الواحد بالاتصال ؛ كالماء الواحد ، أو إلى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ، وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد ، ولجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالشخص لجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع ، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجلس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما عارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال الضاحك والكاتب واحد فالإنسانية ، أو بالحوال كما يقال : القطن والثلج واحد في البياض ، أولا كما يقال : نعمة النفس الى البدن ، هو نعمة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأياها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها في الحكم ، فنها ما هو وجودي ، ومنها ما هو اعتباري ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها ، وكذلك سائر الاحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع امم ، في النوع مماثلة . وفي المجلس مجالمة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الكم مساواة ، وفي الشكل مشاكلة ، وفي الوضع موازاة ومحاذاة ، وفي الاطراف مطابقة ، وفي النعمة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما الغيران ، وقال مفايخنا : بل الغيران موجودان جاز اشراكهما في حيز أو عدم ، بفرج الاعداد ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا تثبتها ، وما لا يتفك كالصفة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غيره ، وفي حيز أو عدم ، ليشمل المنتحيز وغيره ، وأورد عليهم المتضافان ولا يلزمهم ؛ فأنهما غير موجودين . ولكن يرد عليهم الباري مع العالم ،

لامتناع انفكك العالم عن البارى . لا يقال : يجوز انفكك البارى عن العالم فى الوجود ، والعالم عن البارى فى الحيز ، لأننا نقول : لو كفى الانفكك من طرف لجاز انفكك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقيل : المراد جواز الانفكك تعقلا ، ومنهم من صرح به ، ولا يمتنع تعقل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الإثبات

واعلم أن قولهم لاهو ولاغيره مما استبعده الجمهور ، فانه إثبات للواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه نزاع لفظى ، ولا يمتنع التسمية والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولاغيره بحسب الهوية ، كما يجب أن يكون فى الحل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهبى لم يصرحوا بكون التنافير فى الدهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لأخبار عليه .

المقصد الثامن : الاثنان لا يتحدان . هذا حكم ضرورى . فان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزداد توضيحه فيقال : إن عدم الهويةتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما فلا ، إذ لا يتحد المعدم بالموجود ؛ وإن وجدافهما اثنان كما كانا ، والغرض هو التلبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصورير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا . .

المقصد التاسع : الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام :-

أحدها المثلان : وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ؛ ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : ما يمد أحدهما مسد الآخر ، ولأن الصفة النفسية ما يعود الى نفس الذات ، لا إلى معنى

زائد، فالمائل أمر ذاتي ليس لمعنى زائد . وأما عند مثبتى الأحوال مناكالتقاضى
ففيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلو عنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى :
غير زائد ويكفى تقدير الغير ؛ فان صفات الأجناس لا تعمل بالغير اتفاقا . ثم
من الناس من ينفى التماثل ؛ لأن الشيثين ان اشتركا من كل وجه فلا يمايز فلا
اثنية ؛ أو اختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قد يختلفان
بغير الصفة النفسية ، قالت المعتزلة . هما المشتركان فى أخص وصف النفس ،
فان أرادوا انهما مشتركان فى الأخص دون الأعم فحال ، وإلا فاذا ذكرناه
أصرح ، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل - وهو حكم واحد - بعلم مختلف ؛ وأيضا :
فالتماثل للمثلين أما واجب فلا يعمل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون المصادين
مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان فى صفة إثبات
وليس أحدهما بالثاني ؛ ويلزمه السواد والبياض ؛ ومماثلة الرب للربوب ؛
وثانيها الضدان ؛ وهما معنيان يستحيل لثباتهما اجتماعهما فى محل من جهة ؛
فمعنيان : يخرج العدم والوجود والاعدام والجواهر والجوهر والمرض والقديم
والحدث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو السواد والحلاوة ؛ ولثباتهما ؛ العلم بالحركة
والمكون معا ، والحركة الاختيارية مع العجز ؛ ومن جهة ، نحو الصغر والكبر
والقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا فى الأمور الاعتبارية ؛ وكالحسن
والقيبح والحل والحزمة ؛ وأما اتحاد المحل فلم يشترطه المعتزلة ؛ فانهم قالوا :
العلم بالشئ اذا قام بجزء من الثقاب فانه يضاد قيام الجهل بجزء آخر ؛ والاتصاف
الجملة بهما ؛ إذا التابسة للحياة اذا قامت بجزء ثبت حكمها للجملة عندئذ ؛ بل
زادوا عليه فلم يشترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثان
لا فى محل ؛ ويرد عليهم الموت والحياة ؛ فانهما يلما ضدين عندئذ مع امتناع اجتماعهما
وثالثها المتخالفان ؛ وهما غير الأولين ، فرمى : هما موجودان لا يشتركان فى
صفة النفس ؛ ولا يمتنع اجتماعهما لثباتهما فى محل من جهة ؛ وقيل : غير المتثلين ؛

فيكفي : موجودان لا يشتركان في صفة النفس ؛ ولا يضر الاشتراك في بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالحل ؛ وهل يسميان مثلين باعتبار ما اشتركا فيه ؟ تردد ؛ ويرجع الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول التجار في تعريف التماثل ؛ فانه مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا ؛ والنزاع في اطلاق ؛ ومأخذه السمع ؛ واعلم ان الغلاف في الفيرين عائد ههنا ؛ فنه من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فانهما لا يجتمعان ، واليه ذهب الشيخ ، ومنعه المعتزلة الاثر ذمة قالوا : لا يجتمع حركتان .. لنا مسائل ..

الاول : يجب عدم تمايزها بالذات وبالعوارض .

الثاني : الاوام في العلمين النظريين : إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث : أنه لا يجب ؛ فيجوز اتصافه بضع المثل وانه ضده .

الرابع : لو جاز لم يمكننا الجزم بأن القائم بالحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالاول .. اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع ؟

والثاني .. لانه لا يوجب السلب الكلي .

والثالث .. لانه فرع جواز الخلو ؛ وان المحل لا يخلو عن الشيء وضده .

والرابع .. للالتزام ،

لهم : الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كبة ثم سواد ثم حلوكمة ،

وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها

لأن مخالف للآخر ، وتتوارد على الجسم بدلا ، وبالتالي يزول الاول ولا

يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان

واحد في ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لا يكون احدهما سببا للآخر

أو يكون .

والاول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان ،

وإلا فهما الضدان ، وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعيد؛ كالمواد والبياض دون الحمر والصفرة ، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للثلج ، أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم ؛ وقد يخلو المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودي كالمزج ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا مائل ولا جائر ، أو دونه فيخلو عن الوسط كالشفاف وأيضا: قد يمكن تماقبهما على المحل كالمواد والبياض ؛ أولا كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا: بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ وما يتوهم بخلاف ذلك نحو التفضيلة والذيلة ، ونحو الخير والشر ، فن العدم والمملكة ، أو التضاد فيه بالعرض ؛ وضد الواحد لا يكون إلا واحدا ، فالجمعية ليس لها ضدان هما التهور والجبن ؛ بل لا تضاد إلا بين الأطراف كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين والثاني: إن اعتبر فيه لمبتهما إلى قابل للأمر الوجودي فعدم ومملكة ؛ وإن اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كالكوسيج ؛ فانه عدم الحية فمن شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصحا ؛ لا للأمر ؛ فهو العدم والمملكة المشهوران ؛ وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك ، بل بحسب نوعه ، أو جنسه القريب أو البعيد ؛ كالعمى للعقب ، لا كعدم القيام بالغير للمفارق ، فهو العدم والمملكة الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان واللا إنسان .

خاتمة : التقابل بالذات إنما هو بين العلب والإيجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما مستلزم للعب الآخر ؛ ولولاه لم يتقابلا ، فإن معنى التقابل ذلك ؛ فطير: فيه أنه ليس بشئ وهو طائر ، وفيه أنه خير وهو ذاتي ؛ وكونه شرا ينفي كونه طائرا ؛ وكونه ليس خيرا ينفي الذاتي ؛ والثاني للذاتي أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل: بل التضاد ، إذ فيهما مع العلب أمر آخر زائد ، وهو غاية الخلاف .

المرصد الخامس في العلة والمعلول . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : — تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري ؛ فالاحتياج إليه يسمى علة، والاحتياج معلولا ، والعلة إما جزء الشيء، أو خارج عنه .
والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالحية للسرير ؛ فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة ؛ كالغضب له فهو المادة ، ولها أسماء باعتبارات مختلفة ؛ فإذ تنوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل من جهة استمدادها للصور، وعنصر ؛ إذ منها يتبدأ التركيب ؛ واسطقس ؛ إذ إليها ينتهي التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصبان باسم علة الماهية .

والثاني : إما مابه الشيء ؛ كالنجار له وهو الفاعل ؛ وإما مالأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يخصبان باسم علة الوجود ؛ والأوليان لا توجدان إلا للركب ؛ والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار . وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة في الخارج، وإن كانت علة في الذهن ؛ فلها علاقة العلية والمداولية . ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة، وأنها قد تكون علة فاعلية، أو مع الغاية كما في البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما في المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية، ولا يتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين إليها . فإن قيل : قد تركت قسما وهو الشرط . قلنا : انه جزء للفاعل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ؛ ولا يكون كذلك الا باستتيعاب الشرائط وارتفاع الموانع . فإن قلت : فعدم المانع لا يتحقق له في جزء من علة الوجود، وانه خلاف الضرورة . قلنا : عدم المانع لا يتحقق له في بعض الأثر ؛ ولا يتميز له ولا يثبت ؛ فكيف يكون مبدءا لوجود الغير ؛ نعم :

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودى؛ كعدم الباب المانع للدخول؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه؛ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه للسقوط، الا أنه ربما لا يعلم الا بلازم عدى، فيعبر عنه بذلك، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر المقصد الثانى :- الواحد بالشخص لا يعمل بعلتين مستقلتين لوجهين.

الأول: لو علل بمسقتين لكان محتاجا اليهما للعلية، مستغنيا عنهما؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستغناء. الثانى: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فكل جزء العلة التامة، أو لأحدهما، فهى العلة؛ أو لا لشيء منهما، فلا شيء منهما بعلته؛ وجوز به بعض المعتزلة؛ كجواهر فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة.

وأما المثلان فهما واحد بالنوع، فيجوز تعامله بمسقتين كالمخافة، فان مخافة السواد للحلاوة مثل مخافة الحلاوة للسواد؛ ثم انه يعمل كل بمحله عند من يقول بأن المخافة أمر ثبوتى؛ وأيضا: فالحراة نوع واحد، ثم يعمل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس؛ وفرد بالحركة؛ وسنلبي على عدم تماثل أفرادها فيما بعد. فان قيل: الماهية ان اقتضت الحاجة الى أحدها علل الأمران بها، والا استغنت عنهما فلا تعلق بشيء منهما. قلنا: هى تقتضى الاحتياج الى علة ما، والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بينهما؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعتين الى كل منهما؛ بل الى مفهوم أحدهما الذى لا ينافى الاجتماع المقصد الثالث :- يجوز عندنا أستناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى. ومنعه الحكماء الا بتعدد آله أو شرط أو قابل. وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة للتحيز والقبول الاعراض، فهما أمران لبسيط، لا يقال: أحدهما باعتبار الحال، والآخر باعتبار الحيز؛ لانا نقول: بل الكلام في قابيته لها وهو من عوارض ذاته

والحق أنه لا يتم الا ببيان بساطة العلة، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه: —

الاول: لو كان مصدرا لـ (ا) ولـ (ب) لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فان دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وطاد الكلام فيهما ولزم التسلسل.

الثاني: أننا لما رأينا الماء يوجب البرودة، والنار توجب المغوثة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة، فلولا أنه مركز في العقول أن اختلاف الأثر لا يكون الا باختلاف المؤثر، لما كان كذلك.

الثالث: أنه لو كان مصدرا لآخرين لكان مصدرا (ا) (ا) ولما ليس (ا) وانه تناقض.

والجواب:

عن الاول: أن المصدرية أمر اعتباري، فلا تكون الذات مصدرا لها، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود، وان سلطنا: فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممكن

وعن الثاني: أن الاستدلال انما هو بالتخلف لا بالاختلاف، فانا لما رأينا نارا ولا برد، وماء ولا حر، علمنا أنهما مختلفان

وعن الثالث: لان سلم أن صدور (ا) ولا (ا) تناقض، فان تقيض صدور (ا) هو لا صدور (ا) وأما صدور لا (ا) فلا يناقضه

المقصد الرابع: قال الحكماء: البسيط لا يكون قابلا وفاعلا، والافهو مصدر للقبول وانعمل. وقد عرفت جوابه، وأيضا: فليسمي الفاعل إلى المفعول بالوجوب؛

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون للشيء
نمبتان مختلفتان من جهتين ، فتجب من جهة ، ولا تجب من جهة . ومنهم من
أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام ، وهو لا ينافي الوجوب . وأورد عليه أنه
بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، ولذلك يمكن عدم القبول من حيث
انه مقبول ، ويتم الدليل ، إذ نقول : نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ، ونسبة
القابل لا يتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يعاد الى الجواب الأول فيكون
الثاني لغوا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجسمانية لا تميد أرا غير متناه ، لافي
المدة ولا في الشدة ولا في العدة . واحتجوا عليه بأن قوة النصف في الطبيعي
نصف قوة الكل ، لتساوي الصغير والكبير في القبول ، لأنه للجسمية المشتركة
وتفاوتهما في القوة ، فإنها تنقسم بانقسام الكل ، وقوة الضعف في القسري النصف ،
للتساوي في الفاعل فرضا والتفاوت في القابل ، اذ المعاق في الضعف أعنى
القوة الطبيعية أكثر ؛ فاذا فرضناها من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر
ضعفه ؛ وضعف المتناهي متناه ، وهو خلاف المفروض ؛ واما غير متناه ، فتقع
الزيادة عليه في الجهة التي هو بها غير متناه ، فهو متناه ، وانه محال . وهذا الدليل
مبنى على عدة أمور كلها ممنوعة

الأول : ان القوة الجسمانية مؤثرة

الثاني : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امكان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء ؛ كفلك القمر
وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لا تستند الى تعقل كلي
بل الى قوى جمعية مع عدم تناهيها عندهم

المقصد السادس : الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها، لأن العلة متقدمة على المعلول؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، فإن قيل : معنى التقدم بالعلة أن كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جارياً مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته؛ فيمنع بطلانه؛ لأنه عين المتنازع فيه. وإن أردت به أمراً وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره؛ فإنا من وراء المنع في المقامين. فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود لم توجد غيرها، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس، فإن أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم، ولا يصح أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت اليد؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضروري. وقد يقال : كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه، فيلزم افتقاره إلى نفسه وأنه محال، إذ الافتقار نسبة بين الشئين؛ والاقوي أن نسبة المفتقر إليه بالوجوب؛ والمفتقر إلى المفتقر إليه بالامكان، وهما متنافيان. ولا يرد المضافان لانهما اعتباريان، أو تلازمهما لوحدة السبب. ومع ما سبق فإن عنى بالافتقار امتناع الانتكاس فقد يتعكس؛ ولا امتناع. وإن أريد مع نعت التأخر، جاء في التأخر ملجاء في التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول؛ والا فقد افتقاراً؛ فليس وجوده لوجودها. فإن قيل : لعلها في الزمان الأول توجد في الزمان الثاني، قلنا : الإيجاد أن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه؛ وإن كان غيره كان ذلك موجبا في الحال له في ثاني الحال، فله إيجاب وتسلسل، وفيه نظر. لأنه ليس موجبا بل إيجاباً، والألزم التسلسل معالفاً؛ ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس المعلول. وقد يجب : بأنه لا معلول حال إيجاب العلة والعكس؛ فليس حصوله لإيجابها له، والاولى هو التعويل على الضرورة، فإن معنى الإيجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفع ؛ وبالجلة :
فليس وجوده عن علة غير إيجاد العلة وإيجابها إياه، فلا إيجادا حال العدم بالضرورة
المقصد الثامن : التسلسل محال، وهو أن يستند الممكن إلى علة، وتلك العلة
إلى علة، وهلم جرا، إلى غير النهاية. لوجوده :

الاول : جميع تلك السلسلة—أي بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها
شيء منها—ليس معدوم، والا فبعدم جزء، والمفروض عدم دخول غير الاجزاء
إلى كل واحد منها موجود، فهو موجود، إذ لا واسطة، وليس بواجب لاحتياجه
إلى كل جزء ؛ فهو ممكن، فله علة خرجة ؛ اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا
شيئا من أجزائه ؛ ولا أوجد نفسه وأنها توجد جزءا ؛ فان جميع الاجزاء لو
وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها، فلم تكن علة، فلا يكون ذلك الجزء مستندا
إلى علة داخلية في السلسلة ؛ وهو خلاف المفروض

الثاني : أنا نفرض من معلول ما إلى غير النهاية جملة، وبما قبله بمتناه إلى
غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ، فالأول بالأول
والثاني بالثاني وهلم جرا، فان كان بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
كان الناقصة كالزائدة . هذا خلف، والا وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه
في الناقصة شيء، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة لا تزيد
عليها إلا بمتناه، والزائد على المتناهي بمتناه متناه، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما
هذا خلف، وهذا الدليل هو الممددة، وقد نقض بمراتب الأعداد، لأن الدليل
قائم فيها مع عدم تناهيها، والجواب : أن الممولات قد ضبطها وجود، فليس وهما
معضا حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم وذهابها باعتبارها، بخلاف مراتب الأعداد،
وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان، فنختار أنهما
تنقطعان بانقطاع الوهم أو أنهما لا ينقطعان، ولا يلزم تناويهما في نفس الأمر،
بخلاف ماله وجود فانه يلزم إما انقطاعه في نفس الأمر أو عدمه في نفس الأمر

وكلاهما محال . وإنما قلنا قد ضبطها وجود ليتناول كل ماله وجود إما معاً وإما على سبيل التعاقب ، فإن ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الزم . وقال الحكماء : إنما يتمتع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل ، وترتب إما وضعاً وإما طبعاً ليسقط عنهم ذلك النقص . وأنت تعلم أن الدليل عام لقيامه في كل ماضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف ، وأنه يوجب بطلان الدليل

الثالث : ما بين هذا المعلول وكل علة متناه ، لأنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهياً ، لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد . فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء من المضافة وكل جزء لا يزيد على فرسخ يكون المجموع لا يزيد على فرسخ إلا بجزء ضرورة . ومالا يزيد على المتناهي إلا بواحد . فهو متناه واعترف من احتج به بأنه حدثي

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والثاني باطل ، أما الشرطية : فلأننا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس فإن الأخير معلول وليس بعلة ، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايقان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود ، فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة

الخامس : أنا سنبين انتهاء الكل إلى الواجب لذاته ، وعنده تنقطع السلسلة . وهذا يختص بالتسلسل في العلل ، وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل ولا لزوم الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كهبوسة الحطب للاحراق . والجزء ما يتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودي ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد العاشر : في العلة والمعامل على اصطلاح مثبتى الاحوال وأحكامهما
عندكم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : في تعريفهما : وأقرب ما قيل فيه قول القاضي : العلة صفة
توجب لمحلها حكما ، فيخرج الجوهر ويتناول الصفة القديمة والحديثة . ومعنى
الايجاب ما يصح قولنا : وجد فوجد ، ولمحلبا يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى
المحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للعلوم والمقدور والمراد حكما . وعلى هذا
فالمعامل الحكم الذى توجبه الصفة في محلها ، وأما نحو قولهم العلة ماتوجب
معلوما عقييها بالاتصال أو ما كان المعتل به معللا وهو قوله كان كذا لأجل
كذا . قدورى ؛ وما تغير حكم محلها . أو التى يتجدد بها الحكم يخرج
الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا : حكم العلة لا يتعدى محلها ، وأنكره الاستاذ
تقريبا على القول بالحال وان أنكره . والبصريون من المعتزلة حيث قالوا :
الله يريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة : توابع الحياة كالعلم والقدرة
إذا قامت بجزء من المحل أوجبته للمجموع حكما . فكأن طالما قادرا .
بمخلاف غيرها كالألوان ، واختلفوا في الحياة فألحقها الخذاق منهم
بالقسم الثانى فأنها ليست من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم لو لم
تقم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها ويبطل أنها عرض وأن نعتبه الى الحال
سواء . أو بمحل آخر فيكون زيد طالما يعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة .
فأن قيل : وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته مع قيامه بنفسه ، وأنما نجوزه إذا
كان جزأ لمحل الحكم وما ذكرتم ليس كذلك . ، وأيضا : فإنه تمثيل فلا يفيد
الحكم الكلى ، وجوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به . والعلم والقدرة
بوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود
الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزءه لو أوجب الحكم للكل لزم كون الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزءه والجهل بآخره ، لا يقال: هذا تقدير محال لمضادهما باعتبار تضاد حكيمهما؛ لأننا نقول: أنه جائز لذاته وامتناعه لتضاد حكيمهما باعتبار تعديتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والعجز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم، لكن اختلفت طرق فهمي بيانه ففهم من ادعى الضرورة . فأن الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لا يكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوه .

الاول : لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم . فأذا عدما عن محل كان عالما جاهلا . قلنا : - النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة، وأيضا . فلا نعلم اجتماع المدمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم . وبينهما تضاد .

الثانى : شرط العلة قيامها بالمحل ولا يتصور في العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده له . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدمى .

الثالث : الإيجاب صفة ثبوتية لأن نقيضه عدمى . قلنا : قد هرقت ما فيه ، فأن قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا، أو العلم وأنه حال فليس بوجوده ، قلنا : العلم الذى هو موجود وافرقت بينه وبين العلم مع الوجود .

المسألة الرابعة : العلة العقلية مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم . وهذا مما لا خلاف فيه أصلا ، ومنعكسة أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة واوجبه الاصحاب في التقديم ومنعه المعتزلة . ويلزمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير دلة . فجاز في المقارنة في العلم وسبأى تمامه في بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منكمسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايقين. لا يقال فجاذب ممتاز العلة عن غيرها ؟ لأننا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسة : إيجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرطاً اتفاقاً فإنه لا يتصور علم بلا عالمية سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا. فأن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل وبالحياة ، وانتفاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والكلام في شروط تأثيره

المسألة السادسة : لا توجب العلة الواحدة حكيمين مختلفين وقد اختلف فيه . واعلم أنه . ان جاز الاتفكاك كالعالمية بالسواد وبالبياض امتنع . وإلازم عدم الاتفكاك أو عدم الاطراد . قيل ههنا اشكالان .

الأول : أنه علم واحد عالمية ومتعددة أذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً بالبياض . قلنا : ألزمه القاضى واثبت الصعلوكى علوماً غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وإنما التعدد في تعلق العلم أو العالمية . وأما في الشاهد . فالعلم متعدد .

الثاني : الحياة توجب صحة العالمية والقادرية فلنا . شرط لاعلة . وأما ان امتنع الاتفكاك كالعالمية بالسواد وبالعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى في الشاهد من جلس واحد ويمتنع في المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لا يثبت حكم بملتين عكس الأول ، أما على الجمع فلا أنه استغنى بكل من كل كما مر ، ولأن العلتين إما مثلاً أو ضدان فلا يجتمعان ، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البديل فضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى ، فان قيل : العالمية معللة بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد . قلنا : لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلا أن حقيقتهم

حال الاتفراد والاجتماع واحدة، فإدالم تؤثر منفردتين لم تؤثر اجتماعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورية .

المسألة الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :-

الأول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كالحياة للعلم

الثاني : العلة وجودية والشرط قد يكون عدميا كإتفاء الضد وهو مختار القاضى .

الثالث : قد يكون متعددا أو مركبا .

الرابع . الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لا تنماكس بخلاف الشرط ، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنعه بعض أصحابنا . والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط كقيام كل من البنتين بالآخرى .

السادس : الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط كتعلق القدرة للعادث .

السادس : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على عدم شرطه .

التاسع : العلة معصحة اتفاقا وفي الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة للعلم . ومنعه المحققون لجواز توقفه على شروط آخر .



الموقف الثالث

في الأعراض وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة في تقسيم الصفات

الصفة الثبوتية عندنا تنقسم الى قسمية . وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا ، ومعنوية . وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : النفسية مالا يصح توهم ارتفاعه عن الذات ، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :-

الأول : النفسية فقال الجبائي : هي اخص وصف النفس التي بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس ، وقال الاكثرون . هي الصفة اللازمة ، فجوزوه واثبتوا أنها يفترق فيها الوجود والمعدوم .

الثاني : المعنوية ، نقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة بالفاعل وهي الحدوث ، وليست قسمية ، إذ لا تثبت حال المدم ، ولا معنوية لأنها لا تعمل بصفة .

الرابع : التابعة للحدوث ولا تأثير للفاعل فيها ، فلهذا واجبة كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للأرادة ؛ ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريا ، وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم ، وفي الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا ، أو بالأرادة ؟
المرصد الأول في إجماعه الكلية وفيه مقاصد

المقصد الأول : في تعريف المرض . أما عندنا فوجود قائم بتمحيض ، وأما عند

المعتزلة فالو وجد لتمام بالتمحيض لأنه ثابت في العدم عندم ، ويرد عليهم

الفناء فانه عرض عندم . ولا ينعكس على أصل من أثبت عرضا لافى محل كائى
الهديل للسلام ، واما عند الحكماء : فهاهنا اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع
أى فى محل مقوم . ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن
يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع .

المقصد الثانى : فى أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحق وهو
الحياة وما يتبعها من الأدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لا يختص به
وهو الأكوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود ، دل
عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فن منه
نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزه فلائنه
ليس عدداً أولى من عدد كما مر ، والحق هو التوقف بالضعف المأخذين ، ووجه ظاهر .
المقصد الثالث : فى أقسامه عند الحكماء ، ذهب الحكماء إلى أنه منحصر فى المقولات

التسع . ولم يأتوا فى الحصر بما يصالح للاعتماد عليه ، وعدهم الاستقراء ، قالوا
العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا ، والأول النك ، وإنما قلنا لذاته ليخرج
الكم بالعرض ، كالعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شئ غير
شئ ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الأمام الرازى أنه يختص
بالم متصل ، فيكون الحد غير جامع ، والثانى اما أن يقتضى النسبة لذاته ، أى يكون
مفهوما معقولا بالقياس الى الغير أولاً ، والثانى الكيف ، فرضه عرض لا يقبل القسمة
والنسبة لذاته ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة وأقسامه سبعة :-
الأول أين : وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه ، وقد
يقال لكونه فى مثل الدار أو البلد مجازاً .

الثانى متى : وهو الحصول فى الزمان أو طرفه كالحروف الآتية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض لشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها إلى

بعض ، والى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضمان لاختلاف نسبة الأجزاء الى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به ؛ وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعيا كالأهاب ، أولا ، ومحيطا بالكل كالثوب ، أو بالبعض كالغمام

الخامس الأضافة : وهى النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالأبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن حصل هيئة هى الآين ، وإذا نسبناه الى كونه ذا مكان كان مضافا . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعقله وتحققه فى سائر النسب ، فإنه مما قد طول فيه ، وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمسخن ، مادام يسخن ، فهو إذا غير ماهو مبدأ للمسخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن يفعل : وهو التأثير ، كالمسخن مادام يتسخن ، فهو إذا غير المسخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها : لثبوته قبله .

قيل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فيبطل الحصر ؛ فقالوا : لانعلم انها عرضان ، اذلا وجودهما ؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأعراض فيها ، بل المقولات وهى الاجناس العالية ، فلا تردان إلا اذا اثبت أن كلا منهما مقول على ماتحته قول الجنس وتحتة أجناس ، ولا يندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شيء منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التمتعة جنسا لما تحتها : لجواز أن يكون ماتحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها ، ولا كونها أجناسا عالية لجواز أن يكون ماتحتها أنواعا حقيقية ، فيكون جدسا مفردا ، أو يكون اثنان منها أو أكثر داخل تحت جنس ، فيكون جنما متوسطا أو سافلا . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كما مر ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء وهو الوضع ، أولا ، ومعنى إما الى كم ، فإن كان قارا ، فإن انتقل به فهو الملك وإلا فهو الآين ، وإن كان غير قار فهو متى ، وإما الى نسبة فالمضاف . وإما الى كيف ولا تتعلق إلا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره وهو أن يفعل ، وإما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته ، بل لعرض . ولا يخرج عما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالأحاطة ، حتى تنحصر في الآين والملك ، كالمائة والمطابقة . وأيضا : باعتبار في الوضع نسبة الأجزاء الى الأجزاء وإلى الخارج ، فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الانقسام . وأيضا : فبقية النسبة الى العدد ، ولا يبرهان على انتفائه . وأيضا : فالنسبة الى الزمان لا يمتنع أن تكون متى ، فإن للحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لحصوله قوة . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لا تتعلق إلا بأنه من غيره ، أو منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة كالحصول فيه وتكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز ، وبالجملة فليس ضروريا ، وأنتم مطالبون بالحجة ، ولو قيل استقرأنا الوجود فلما وجدنا غير ذلك كان هذا التعقيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذي اثر الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فإن فيه تقريبا الى الضبط ، وتبييدا عن الخبط .

المقصد الرابع . في إثبات العرض : لم ينكر وجوده إلا آين كيانات ، والقاتلون به اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه ، إلا شذمة كآين الهذيل ، فانه يجوز إرادة عرضية تحدث لآفي مجل ، وجعل البارى تعالى مريدا بها ، والضرورة كافية لنا في المقامين .

المقصد الخامس . في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل .
 فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز ، وفيه نظر .. فان ذلك هو
 انتقال الجوهر وأما انتقال العرض : فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر
 وأما عند الحكماء فلا أن تفسخه ليس لذاته ، وإلا انحصر نوعه في شخصه ،
 ولا لما يحل فيه ، وإلا دار ، ولا منفصل ، لأن نسبتته إلى الكل سواء ، فهو
 كله ، فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى ، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء
 الهوية ، وفيه نظر .. لجواز أن يكون تفسخه بهويته الخاصة ، ولا يلزم انحصار
 النوع في الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فاما أن يحتاج العرض
 المعين إلى محل معين فلا يفارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لا يوجد
 العرض ، وفيه نظر .. إذ قد يحتاج إلى محل بلا شرط التعين ، وأنه أهم من
 المعين ، فيوجد لا بشرط عدم التعين ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار
 عدم التعين فيه كما قد علمته . وأيضاً : فهو وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز ،
 فان قيل : هذا انكار للحس فأمرأة التماسح تنتقل منه إلى ما يجاوره ، والحرارة
 تنتقل من النار إلى ما يماسها . فالجواب . أن الحاصل في المحل الثاني شخص
 آخر يحدده الفاعل المختار ، أو يفيض من العقل التعامل لاستعداد يحصل له من
 المجاورة .

المقصد السادس . لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً
 للفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ،
 وهذا لا يتصور إلا في المتحيز ، والعرض ليس بمتحيز ، فلا يقوم به غيره
 الوجه الثاني . العرض المقوم به إن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه
 وتسلسل ، وإلا لجميع تلك الأعراض لافي محل . وقد عرفت بطلانه ، وإن
 انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفان .

أما الأول .. فلأننا لانسلم أن القيام هر التحيز تبعا ، بل هو الاختصاص
الناعت، وبحققة أمران : -

الأول : أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعا لتحيزه ، وإلا كان
الشيء مشروطا بنفسه أو تملجل .

الثاني : أوصاف البارى تعالى قائمة به كما سلبينه من غير شائبة تحيز .
وأما الثانى .. فلأنه لاينفى أن يقوم عرض بعرض ، وذلك بأخر مرتبة
الى أن ينتهى إلى الجوهر ، وهو محل النزاع

احتج القلاسة : بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة ، فانها توصف بهما
دون الجسم ، والجواب . أنه لايصح لاعلى مذهبنا ، فأنهما ليسا عرضين ، بل
للسكنات المتخللة ، وقلتها وكثرتها . ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات
الحركات أنواعا مختلفة بالحقيقة ، وليس ثمة الا الحركة المخصوصة ، وأما السرعة
والبطء فن الأمور النسبية ، ولذلك فأنها سريعة بالنسبة الى حركة ، وبطيئة
بالنسبة الى أخرى ، وأما الخشونة والملاسة ، فان سلم انهما كيفيتان ، فقيامهما
بالجسم لا بالمطح .

المقصد السابع : ذهب الشيخ الأشعرى ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى
زمانين ، فالأعراض حملتها على التقضى والتجدد ، ونخصيص كل بوقته
للقادر المختار ، وواقفهم النظام والكمي ، وقالت القلاسة ببقاء الأعراض ،
قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته لاقبل ولا بعد . احتج الأصحاب بوجوه :-
الأول : أنها لو بقيت لكات باقية ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض
بالعرض ، قلنا : لانسلم أن البقاء عرض .

الثاني : يجوز خلق مثله فى محله فى الحالة الثانية اجماعا ، فلو تجمعت
المتلان . قلنا : يخلقه فيه بأن يعدم الأول ، ويلزمكم فى الجوهر
الثالث : وهو العمدة أنها لو بقيت امتنع زوالها ، واللازم باطل بالاجماع
وشهادة الحس ، بيان الملازمة .. أنه لو زال ، فاما بنفسه ، وإما بغيره ، والغير

إما أمر وجودى يوجب عدمه لذاته وهو طرو الغد ، أو لا يوجب له ذاته وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والاقسام باطلة ، أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لا يوجد ابتداء ، وأما زواله بطر وضده : فلأن حدوث الغد مشروط بانتفائه ، فإن المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه معابلا بطرياقه لزم الدور . أو نقول : لما كان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقي أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بعدم مختار ، فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أمر ، والعدم نقي محض لا يصلح أمرا . أو نقول : ما أثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلا .

وأما زواله بزوال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضيا تسلسل ، وإن كان جوهريا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قولا فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب العدم فى الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه ، فإيه هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضا قد يزول بضد ، قولا حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجبت فى الشرط تقدمه منعنا ، وإلا لم يمتنع التماكس ، كما أن دخوله كل جزء من الحلقة فى حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالمعكس ، وبالحلقة .. فهما معافى الزمان ، إذ العلية تقدم فى العقل ، فقد يكون طريقه حلة مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول ، وأيضا : فقد يزول لأن الفاعل الذى فعله لا يفعله ، لا لأنه يفعل عدمه ، وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل ، وأيضا : لانسلم أن العدم لا يصلح أمرا ، نعم ذلك فى العدم المستمر ، وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضا : فقد يزول بزوال شرط ، قولا هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون أعراضا لاتبقى على التبادل إلى أن تلتهى إلى مالا يبدل عنه وعنده يزول ؟

واعلم أن النظام طردهذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الاجسام فقال:
والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حالاً خالاً ، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام تقضاً
عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لعرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ،
أولا يخلفه الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجز مثله في العرض ، إلا
أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم
لا يعدم ، إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضروري ،
وسياتيك زيادة بحث عن هذا الموضوع . ثم للقائلين ببقاء الأراض طرق :-
الأول : المشاهدة ، قلنا : لدلالة لها كالماء الدافق من الأنبوب يرى مستمرا
وهو أمثال تتوارد .

الثاني : فليجز مثله في الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكماً
ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولا لم يتصور
الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده في الوقت الثاني ، وإذا جاز
مع تحلل العدم فبدونه أولى ، قلنا : الشيخ منج إعادة العرض ، وإن سلم : فقياس بلا
جامع ، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل ، بل ذلك عندنا جائز وهذا ممنوع .
المقصد الثامن : العرض لا يقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن المواد
القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم
لا يوجد في مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فإن الشيء إذا علم
بليته اطمأن إليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفاً ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا
قيام نحو الجوار والترب من الإضافات المتشابهة بالطرفين ،

والحق أنهما مثلاً ، فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من
هذا وإن شارك في الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ، ويلزمهم قيامه بأكثر من
أمرين . وقال أبو هاشم : التأليف عرض ، وأنه يقوم بجوهرين لا أكثر ، أما الأول

فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك، ولا يتصور في العدم المحض، فهو صفة ثبوتية، ولا يقوم بكل واحد من الجزئين ضرورة، فهو قائم بهما وهو المطلوب. وجوابه: منع أن عصر الانفكاك لتأليف بل للفاعل المختار. وأما الثاني.. فلأنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء مثلا، لعدم التأليف بعدم جزء واحد من الثلاثة، والتالي باطل، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً. وجوابه.. أن التأليف الذي بين الجزئين غير الذي بين الثلاثة وإن ماثله، والمنفى هو الثاني.

المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول: الكم له خواص ثلاث :-

الأولى: أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على الوهمية، وهي فرض شيء غير شيء، وعلى العملية، وهي الفصل والفك، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولما تأثر الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها، والثاني لا يقبله الكم، فإن القابل يبقى مع المقبول، وعند الفك لا يبقى الكم الأول بعينه؛ بل يزول ويحصل مكان آخران. نعم الكم يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية كما يعد الحركة إلى الحيز المكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما. والمعد لا يجب اجتماعه مع الآخر

الثانية: وجود ما فيه يمدد؛ إما بالفعل كما في العدد، وإما بالثبوت كما في المقدار؛ كما يعد الأشل بالأذرع. ومعنى العد: أنك إذا أسقطت منه أمثاله فنى الثالثة: المساواة ومقابلها أعنى الزيادة والنقصان؛ وهو فرع الخواص الأولى لأنه إذا فرض أجزاء فاما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أو أكثر أو أقل قال الامام الرازي: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمقاوطة، لأن المساواة اتحاد في الكم فيلزم الدور، ولا يقبل القسمة، لأنه يختص بالمتصل منه،

كأنه أخذ القسمة الاتفكاكية ، بل بوجود العاد

المقصد الثاني : في أقسامه ، فإن كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فإن أي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب ما يبتدأ منه فرضا ، والا فالمنفصل كالعدد ، فإنك إن أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضي والمستقبل ، وإما قار الذات وهو المقدار ، فإن انقسم في الجهات الثلاث لجسم ، أو في جهتين فسطح ، أو في جهة واحدة نقط . والمنفصل هو العدد لاغير ، لأنه لا بد أن ينتهي الى وحدات والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وإن كانت عارضة لها فهي كم بالعرض ، والكلام في السك بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان أخر ، فلا بد من الإشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ، ولأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ، وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، وللثخن وهو حشو ما بين السطوح ، وللثخن النازل ، ويسمى حينئذ الثخن الصاعد ممكما ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وصمك المنارة ، ولعمان أخر ، مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع الى مؤخرها ، والعرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض . واعلم أن هذه المعاني منها ماهي كليات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهى كميات مع اضافة كالمفروض ثانيا ، وقد يعتبر معه اضافة ثالثة كالاطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه ، وإما بالعرض وهو أقسام :

الاول : محل الكم كالجسم

الثانى : الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال فى محل الكم كالمواد فانه مع الكم محلها الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار

أثرها فإرصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلا أحد هذه الوجوه

واعلم أنه قد يجتمع فى بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما فى الحركة

فأنها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة ، ومنطبقة على

الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتحرك فتتجزى

بتجزئه ، والكم المنفصل قد يعرض للمتصل ، كما اذا قسمنا الزمان بالساعات

أو الأشل بالأذرع ، وقد يكون الشيء كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فانه كم

بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافا للحكماء ؛ لما لم يكن : —

أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم

الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لا توجد أمران : —

الاول : لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل . قالوا : وحدة الوحدة نقص

الوحدة وقد مر .

الثانى : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، واقسام المحل يوجب انقسام

ماجل فيه ؛ لأنه إن كان فى جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن

فى شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان فى كل جزء فلما بالتمام

فيقرم الواحد بالكثير ، أولا بالتمام ، فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو

المراد بالاتصاف ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول العريان
لإبطال له ؛ لأننا برهنا على أن كل جزء من الحبل متعصف بجزء منها ، ولا معنى
للعريان إلا ذلك ، فإذا كانت الوحدة وجودية ثم اتقسامها ، وأنه ضروري البطلان
وثانيهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية ، وإلا فإن قامت بالكثير
فأما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ، أو من حيث عرض له أمر
صار به واحدا فنقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ،
ووحده أمر وجودي بالضرورة ، وككونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض
فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوجدات فهي
تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالمجموع ؛ فإن تخيل كان اعتباريا ؛
ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فقل يصير بوجود
في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأنتما اثنان ،
وبعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .
المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركيب الجسم من الأجزاء
التي لا يتجزئ ، فانه لا اتصال بين الأجزاء عندهم ؛ فكيف يسلم أن ثمة اتصالا
وأن الأجزاء بينها حد مشترك ، والتفاوت واجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛
والقصة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولأحد له غير الأجزاء ؛ اللهم إلا
بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين :-

الأول : أن الجسم الواحد تنوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله
شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال
لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأننا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛
أي مضروب إحدهما كمضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا
فإنما إذا اتصل فقد بطل المصطلح الذي كان لها وحدت سطح آخر ، والشيء .

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد المدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ،
وهو تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء . والجواب : أنه فرع على الجزء الذى لا يتجزئ ،
وأما من قال به ؛ فانه لا يعلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان ؛ بل ما كان
من الأجزاء فى الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

الثانى : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهرته باقية ، والمتغير القابل للصغر
والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فانه أيضا فرع الهوى
وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع على الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان لوجهين : -

الاول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه ، وليس تقدما بالعلية والذات ،
والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لا يحصاه عندكم ، فيكون للزمان زمان ، والكلام
فى ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فمجموع الأزمنة
يكون أمسا مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا
فى المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف
الشيء لا يكون جزؤه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان ليس بزمان
آخر ، فالتقدم طارئ لها بالذات وتغيرها بواسطتها ، إذ لا يكون كل تقدم
لتقدم آخر ؛ وإلا لتسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات ، وهو
الذي نسميه الزمان :

الثانى : الزمان الحاضر موجود ، وإلا لم يكن الزمان موجودا ؛ لأنه منحصر
فى الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيصير
حاضرا ، وإذا كان لاحضر فلا ماضى ولا مستقبل ، فلا وجود للزمان ، وهو
خلاف المفروض ، وأنه غير منقسم ، وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع
أجزاء الزمان ، والضرورة قاضية ببطلانه ، وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كاه
حاضرا ، وإذا كان الزمان غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث ،

إذ مامن جزء إلا وهو حاضر حينما ، فيتركب من آفات متتالية ؛ والمفروض أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تنجزى ، لأنه من عوارضها وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لا تقولون به ، أو ينطبق بدليله . أجاب عنه ابن سينا : لم قلم إنه لو وجد فاما في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ، فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال : جميع الحركات الماضية لا توجد ، وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل . قوله . لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شيء منها لم يوجد الأعم قطعا ، فإن العام لا وجود له إلا في ضمن الخاص . والامام الرازي نقضه بالحركة نفسها ، إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضروري . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى القطع ولا وجود لها ، وبمعنى الحصول في الوسط مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في الزمان ، فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة .

احتج الحكماء بوجهين :-

الاول : أنا نفرض حركة في مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى مثلها في السرعة ، فإن ابتدأتا معا قطعتا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحداها قبل واقطعتا معا ، أو انقطعت إحداها قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛ وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع ، قطعت الحركة السريعة أكثر ، فإذا هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان ، وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة ياحقها تفاوت ، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة واتفائه مع تفاوت المسافة ، وليس مائدا إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف في السرعة

والبطء ، ولاختلافه مع الاتحاد في المرعة والبطء ، ففي الحركة شيء يقبل التفات ، ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لا توجد اتفاقاً إلا بحسب الزمان ، فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض في الاعداد ، فإن ما بين يوم الطوفان ومحمد عليه السلام أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثاني : ان الأب مقدم على الابن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نقص الأب ، لأن التقدم أمر اضافي دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقيل لا يكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع عدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجملة : فالقبليّة والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه ، فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أن هنا شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأننا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الأب متقدماً لكونه في زمان متقدم ، والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك . بل اعتبر الاثنان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذي نمتحنه بالزمان . والجواب عن الثاني : أن ذلك اعتبار عقلي ، فإن عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً ، وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج

المقصد الثامن : في حقيقة الزمان وفيه مذاهب : —

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعديّة لا يحاطم فيها البعد القبلي ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فلم عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوده :

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لا يصدق
لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والعدم بعد الوجود أخص
من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثاني : النقض بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان
لما قلنا ، لجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان
العدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات
الزمان ، ومالا ثبوت له بوجه ما فإنه نفي محض وعدم صرف ، كيف يعرض له
التقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب القرض الذهني

وثانيها : أنه الفلك الأعظم لانه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين
من الشكل الثاني

وثالثها : أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جنس ماقبله.
ورابعها : ماذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم واحتج
بأنه متفاوت ؛ فهو كم ؛ وقد ثبت امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون مركبا
من آتات متتالية ؛ بل كما متصلا ؛ فهو مقدار ؛ وليس مقدارا لأمر قار ؛ والا
كان قارا ، فهو لهيئة غير قارة وهي الحركة ، ويمتنع انقطاعها للدليل الذي أثبت
به المذهب الاول بعينه ؛ فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة ؛ لأن الحركة
المستقيمة تنقطع لتناهي الأبعاد ؛ ووجوب سكون بين كل حركتين ؛ وهي
الحركة الفلكية يقدر به كل الحركات فيكون مقدارا لأمر عارضا ؛ لأن الأكبر يقدر
بالأصغر ولا يعكس ؛ فيقال هذا القرسخ كذا رحما ، وهذا الرمح كذا ذراعا
وهذا الذراع كذا أصبعا فان الأصغر يمد الأكبر ؛ والأكبر لا يمد الأصغر ؛
وقد علمت ان أمرع الحركات هي الحركة اليومية ؛ فالزمان مقدار الحركة اليومية
وهو المطلوب ؛ والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة .

الاول . كل قابل للتفاوت كم ؛ وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته
الثاني .. امتناع الجزء الذي لا يتجزئ .

الثالث .. امتناع عدمه . والدليل قد عرفت مافيه

الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لعرضيته ولم يثبت ؛ ويبطله وجهان :
الاول : لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق ؛ والثاني باطل . أما الملازمة
فلأننا كما نعلم أن من الحركات ماهو موجود ؛ ومنها ما كان موجودا
ومنها ما سيوجد . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسيوجد ؛ ولو
جاز أنكار أحدهما جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم ، فلأنه أما غير قار
فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا ينطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير
الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثابت الدهر ؛ ونسبة الثابت الى الثابت السرمدة .
قلنا .. قعقة ما تحتها طائل .

الثاني : أن الحركة تقال للكون في الوسط . وهو أمر محتمر من المبدأ
إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللمتقدم المبدأ إلى المنتهى ،
ولا وجود لها في الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتعاكس
بحسب ماهو متصور للمخاطب ، فاذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع
الشمس .، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ، ثم إذا قل غيره : متى طلع الشمس ؟
يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا للمجيء زيد . ولذلك اختلف بالنسبة
إلى الأقوام . فيقول القارى : لا تينك قبل أن تقرأ أم الكتاب ، والحرة :
لبث فلان عندي قدر ما تفزل كبة ، والعبي : ينطبخ البيض إذا عذدت ثلثائة ،
والتركي : بقدر ما ينطبخ مرجل لحما ، وعلى هذا كل بحسب ماهو مقدر عنده
يقدر غيره .

المقصد التاسع في المكان : وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه بهذا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقدر له نصف وثلاث ، وأنه متفاوت فيه زيادة وتقصان ، ولا يتصور شيء منها لعدم المحض ، وشكك عليه : بأنه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتتمسك ، أو حال في المتحيز ، فاما الجسم الذي فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ، وأيضا : فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره ، إما بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين ، وإما بالمماس ، ولكل جسم مكان بالضرورة ، فيلزم التماس ، وعد تناهي الاجسام ، وسلبه . وإما لامتنع ولا حال فيه ، فلا إشارة إليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضا : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضروري ، وما ذكرتم تشكيك في البدهي ، وأنه مفسدة لا تستحق الجواب ، وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب حله . ثم أنه خارج عن الممكن ، وإلا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع امتكالك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهيولى ، فانه يقبل تعاقب الاجسام ولا ينفى أن حاصلة : المكان يقبل تعاقب الاجسام ، والهيولى تقبل تعاقب الاجسام ، فهو هو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهيولى عليه باقتراء اللفظ . وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد للشيء الحاوي ، له بالذات والصورة كذلك ، وهو من الخط الأول ؛ إلا أن يزد عليه ، والمحدد الحاوي بالذات لا يعتمد . ويبطل بأن الذاتين قد يشتركان في لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه مالم يله ، والمكان محيط به مملوء منه ، ولا يتصور ذلك إلا بالملازمة ، إما بالتمام ، وتسمى المداخلة ؛ فيكون هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم ، وإما لا بالتمام ، بل بالأطراف ، وتسمى المماس ؛ فيكون هو السطح الباطن للعاوي ، والمماس :

م - ٨ الموافق

لظاهر من الهوى ، فإذا المكان إما البعد وإما سطح الحاوى ، فإذا بطل أحدهما
تعيين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .

١ الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من
الهوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء ؛ كابن سينا
والفارابى ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلما مر أنه
موجود ، وأما الموجود فلوجهين : —

الأول : أن البعد إما أن يقبل لذاته الحركة ، أولا . والتمكان باطلان ،
أما الأول .. فلأنه لو قبل الحركة فن مكان إلى مكان ، فله مكان وتتمسك ؛ وأنه
محال . وكيف وجميع الأمكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله ؟ فله مكان ، فذلك
المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها . هذا خلف
وأما الثانى .. فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها ؛ لما فيه من
البعد ؛ فإن حركة الجسم محتزمة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد مستلزم
لامتناع حركة الجسم ، واللازم باطل ، فكذلك المطلوب .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، وللجسم بعد حال فيه ، فإذا حصل الجسم
فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان ، فيجتمع فى الجسم بعدان
وأنه محال بالضرورة . ولو جاز لجاز تدخّل العالم فى حيز خردلة . وأيضا :
فانه حكم ثبت للتمييز بذاته وهو البعد ، دون المادة . وأيضا : فانه يرفع الأمان
من الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الزراع ذراعين . وأيضا : فانه يلزم
اجتماع المثليين وقد ابطلناه . والجواب :

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لا يقبل الحركة . قوله :
فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم
قائم بالمادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفسه ؛ وأنهما مختلفان بالحقيقة . وما يقال :

من أن البعد قد اقتضى القيام بالحل ، وإلا لاستغنى عنه فلا يحل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أنا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلزمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ ولتخالف فى الحقيقة وإن اشتركا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لا يلزم جواز كون الذراع ذراعين ، فإنه عبارة عن البعد الحال ، ولا يلزم اجتماع المتلين . وبالجملة .. فالأدلة فرع تماثل البعدين ، ولا يقول به عاقل . فروع : -

الأول . المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير فى الهواء ، أو أكثر كالبحر الموضوع على الأرض ؛ فإنه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد تتحرك السطوح كلها ؛ كالماء فى الماء الجارى ، أو بعضها كالبحر الموضوع فيه أولاً ؛

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والهاوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو الهوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود ينفذ فيه الجسم ، وهو مذهب افلاطون . أما أنه موجود ؛ فلا أنه يتقدر ، أى يقبل التقدير بالنصف والثلث والرابع . ويتفاوت ؛ فإن ما بين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ، ولاشئ من المعلوم يتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلا أنه لو لم يكن البعد لم يكن هو السطح لما مر ، وهو باطل لوجوه :-

الأول : أن لكل جسم مكاناً ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام وسلبطه . لا يقال لانسلم ؛ بل تنتهى أى جسم لا مكان له ؛ فإن المحدد عندنا ليس له مكان ، بل وضع فقط ؛ لآنا نقول . كل جسم فهو متعين مشار إليه بهنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما ثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز؟ فما بالهم نسو ذلك وأنكروه حين الرموا به؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد؟ وأما نضاه المتمايزان بمحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان : ولهما ثقله ، ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها ثقله ، لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ، ولا مكانها ثقله ، والضرورة تبطله .

الثاني : أنه لو كان المسكان هو السطح ، لزم تحرك الساكن ، وسكون المتحرك ، وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف في الهواء ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس بالحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه . وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يجاب عنه بمنع الملازمة ؛ فان الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل في الطير ، حاصل في القمر . والجواب : أن تغير النسبة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لأنه حقيقتها .

والحق : أن الحركة عندم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، لزم أن لا يكون مساويا للتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما فجعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراعاً في ذراع ، فإذا جعلناه صفحة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضعاف ذلك ، والتمكن بحاله لم يزد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للغاء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص التمكن والمكان بحاله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد مكانه ، وهو السطح الحاوي به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المخدورات الثلاثة ،

وعما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذي خرج عنه الحيز فلا الهواء لم يبطل والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ، وتكدر صريح ابن سينا .

في اثبات الجهة بأنه موجود ، فالمكان الذي يقصده الثقيل - وهو أن ينطبق مركزه على مركز الأرض - موجود ولا سطح ، وكذا ما يقصده الخفيف ، وهو أن ينطبق محيطه بمحيط المحدد . وأيضا: فمن المعلوم أن المتمكن مالى لمكانه ، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون في كل جزء جزء ، والسطح ليس كذلك . وأيضا: فيكون الجسم في مكان محججه لا بسطحه ، وربما ادعى الضرورة في أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعا ، فكذا عند ما فيه ماء أو هواء ، وأيضا: فإله مقعر ومحدب ، نسبة سطحية الى المحيط ، والمحاط واحد ، فيلزم أن يكون له مكانان . وللتسمية لا كلام فيها ؛ انما الكلام في الحقيقة

الاحتمال الثالث : أنه البعد المفروض وهو الغلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ، وليس بينهما ما تماسهما ، وجوزء المتكلمون ، ومنعه الحكماء ؛ لما مر من التقدر ، وأما خارج العالم فتنق عليه ، فالنزاع في التسمية بالبعد ، فإنه عند الحكماء عدم محض يثبت التوهم ، وعند المتكلمين بعد ،

لهم وجهان : -

الاول : أنه لا يمتنع وجود صفحة ملحاء ، وإلا لزم إما عدم اتصال الاجزاء ، أو ذهاب الزوايا الى غير النهاية ، ولا يمتنع تماسها لمثلها ، وإلا لم يكن التماس إلا لاجزاء لا تتجزى ، وأنتم لا تقولون به ، ولا يمتنع رفع أحداهما عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحداهما دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضا : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ؛ كان ذلك جزءا لا يتجزى ، وهو محال عندكم فاذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الغلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما يلتقل اليه من الاطراف ، ويعمر بالأجزاء بالتدرج ، ويصل بالآخرة الى الوسط ، فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا ، وهذا الزامى ، فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه ، بل قد يخلفه الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الزام إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى في آن ، والحكيم يمنعه ، فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

فى زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففى زمان أرتفاعها يملك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثانى : أنه لولا وجود الغلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقية ، واللازم باطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل إلى مكان ، والقرض أنه مملوء بمجسم آخر ، وهو ينتقل من مكانه ، اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل إلى مكان الاول ، لأن انتقاله إليه مشروط بانتقال الاول عنه ، وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا من مكانه إليه ، فيدور ، فهو اذا ينتقل إلى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كافى الاول ، ويتسلسل . وهذا أيضا الزامى ؛ فان عند المتكلمين قد يهدم الله الجسم الذى قدامه ، ويخلق جسما آخر فى مكانه ، ولا يتم هذا الاكزام إلا بإبطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ما خلقه ، ويتكاثف ما قدامه ، إلى غاية ما يطبع لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الغلاء وقلته ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهوى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ؛ إذ لا مقدار لها فى حد نفسها ، وسيأتى ذلك . ويمكن الجواب ، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ؛ فان انتقال الجسم من المكان ، وانتقال الآخر إليه يقع كلامهما معا ؛ كجزاء الحلقة التى تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الانكسار ، فقد يتما كس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الانكسار بنعت التقدم ، فمنعه ههنا . احتج الحكماء بتوجوه :-

الاول : لو وجد الغلاء ، فلنفرض حركة ما فى مسافة خالية : فهى فى زمان وليكن ساعة ، وأخرى مثلها فى ملء ، فتكون فى زمان أكثر ، ضرورة وجود المعاق ، ولتكن فى عشر ساعات وفرض مثلها فى ملء آخر ، قوامه عشر قوام الاول ، فتكون فى ساعة أيضا . لأن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاق ، وهو القوام ؛ فان كان المعاق عشرة كان الزمان عشرا ؛ واذا ثبت هذه المقدمات ثم أن تكون الحركة فى الغلاء ، منع أنه لا معاق . والحركة

في الماء الرقيق وهو معاوق، كلاماً في ساعة، فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء، هذا خلف . والجواب : أنه مبني على مقدمة واحدة ، وهي أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاوقين ، وذلك انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها تقتضى زماناً، والا كان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاوق، فيكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاوقين، لأصل الحركة، ففي المثال المقروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات بآراء المعاوق ، وتكون حصّة القوام الرقيق عشراً منها، وهو عشر تسع ساعات، وهي تسعة أعشار ساعة، فيضاف الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركة في ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن المتأخرين من أشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى زماناً لذاتها، وإلا لكانت أسرع الحركات ؛ ولا يتصور ؛ لأنها واقعة في زمان، والزمان منقسم الى غير النهاية، فيكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا انما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأيضا : فان الكلام في تلك الحركة المختصة ، لا في مطلق الحركة

الثانى : الجسم لو حصل في الغلاء كان اختصاصه بمحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح، ولتساوية اجزائه ، إذ اختلاف الامثال بالمادة . والجواب : أن كل العالم لا اختصاص له بمحيز، فإنه مالى للأحياز . فان قيل : الكلام في كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجسام وتناورها.

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلولاً معاوقة الماء لوصل الى السماء . والجواب : أنه انما ينتهى كون ما بين السماء والأرض كله بخلاء ، ولا ينشئ وجود الغلاء مطلقاً لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء، وفيها بينهما خلاء كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الغلاء بعلامات حسية .

الاولى : المراتقات . فإنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف، وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لوم الغلاء .

الثانية : الرافات . فانه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاه لسكان الماء يلتقل اليه بقدره ، فلا يخرج عنها .

الثالثة : ارتفاع اللحم في المحججة بالمص ، وما هو إلا لأنه مائص من الهواء ويخرج منها يستتبع ما يملؤها قسرا ، ضرورة دفع الغلاء .

الرابعة : وكذلك الماء في الأنبوبة مع ثقله ، وما ذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة في قارورة وسدناها رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها . فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجناها عنها انكسرت الى داخل ، ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك . والجواب : أن شيئا منها لا يقبل القطع ؛ لجواز أن يكون بحبب آخر لا نعرفه ، فهي أمارات وأعلم أن الامارات إذا كثرت واجتمعت ربما أفنعت النفس وأفادتها بقينا حدسيا ، لا يقع به للخصم إلزام . فروع :

الأول : من قال بالغلاء ، منهم من جعله بعدا ، فإذا حل في مادة الجسم ، وإلا غلاء ، ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر .

الثاني : منهم من جوز أن لا يملأه جسم . ومنهم من لم يجوز .

الثالث : قال ابن زكريا : في الغلاء قوة جاذبة ، ولذلك يحتبس الماء في البراقات ، وقال بعضهم : فيه قوة دافعة إلى فوق ، فإن التخلخل يفيد خفة .

المرصد الثالث في الكيفيات : وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقمة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير، وهذا مضم ناقص، وهو الغاية في الاجناس العالية، ويجوز بالامور الوجودية والعدمية بشرط أن تكون أجلى، فلا يصح أن يقال: الجوهر مائس بمرض، والكم. مائس بكيف ولا أين، الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا: لا يقتضى القسمة عن الكم. وبقولنا: اللاقسمة عن الوحدة والنقطة، عند من قال انهما من الاعراض. واقتضاء أولياء العلم معلوم واحد ويعلمون. وبالاخير عن المذهب

وأما أقسامه: فهي أربعة: المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكليات، والاستعدادات. ومأخذ الحصر هو الاستقراء. ومنهم من أراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها:

الاول: انه اما أن يختص بالكم أولا، وهذا اما محسوس أولا. وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال. قلنا: ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الائنس؟ فابت أنا لم نجد ما لك هو الاستقراء، فلنعمل عليه أولا

الثاني: قال ابن سينا: ان فعل بالتشبيه محسوس، والا، فان تعلق بالكم فذلك، والا، فللجسم، إما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا. قلنا: لم قلت: أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه، ولتقتض بالتقل والحفة؟ ولم قلت ان غيرها ليس كذلك؟ وأيضا: فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث. إما أن يتعلق بوجود النفس أولا، والثاني إما أن يتعلق بالكية أولا، والثاني إما استعداد أو فعل: قلنا: ولم قلت أن الأخير المحسوسة؟ الرابع: إما أن يفعل بالتشبيه أولا، والثاني إما أن لا يتعلق بالاجسام أو يتعلق، والثاني إما من حيث الكية أو الطبيعة، ولا يخفى ما فيه، مع أنه يضم الكيفية المختصة بالاهداد

الفصل الاول* في الكيفيات المحسوسة

وهي ان كانت راسخة سميت افعاليات ، والا فانفعالات ، وانما سميت الاولى بذلك لوجبهين :

الاول : أنها محسوسة ، والاحساس افعال للحاسة .

الثاني : أنها تابعة للمزاج ، إما بشخصها كحلاوة العسل ، أو بنوعها كحرارة النار ، فانها وان كانت ثابتة لبسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل . ثم انهم انما سموا القسم الثاني افعالات ، لأنها لسرعة زوالها اشبهت الافعالات ، فسميت بها تميزا لها ، وهو يشارك القسم الاول في سبب التسمية ، لكن حاولوا التفرقة ، فخرم اسم جانسه لما قلنا . وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس : - النوع الاول المدروسات ، وفيه مقاصد :-

المقصد الاول : في الحرارة وفيها مباحث :-

أحدها : في حقيقةها . . قال ابن سينا : الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات ، والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ، فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة ينفع اللطيف منه أسرع ، فيتبادر إلى الصعود اللطيف فاللطيف ، ودون الكثيف ، فيلزم بسببه تفرق المختلفات ، ثم الأجزاء تجتمع بالطبع . فان الجسمية علة الضم ، والحرارة معدة للاجتماع ، فلهب إليها ، ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا . لأن ما هيئها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها . فعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما يثبت إذا لم يكن الائتلاف بين بمائط ذلك المركب شديدا . وأما إذا اشتد الائتحام وقوى التركيب فالنار لا تفرقها ، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

(*) تنبيه هذا الفصل غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

مقاربة كما في الذهب، أعادته الحرارة سيلانا، وكلما حاول الخفيف صعودا منعه الثقل
لحدث بينهما تمناع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق لفرقها
النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق،
وإن غلب الطيف جدا فيصعد ويستصحب الكيف لقلته. كالنوشادر، أولا
فيمده تليين كما في الحديد، وإن غاب الكيف جدا لم يتأثر كالطلق.

تنبيه: الفعل الأول لها التصعيد، والجمع والتفريق لازمان له. ولذلك
قال ابن سينا في الحدود: أنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق
لأحدائها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلطات، وتجمع المتماثلات، وتحدث
تخلخلا من باب الكيف، وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف، وتصعيده
الطيف، وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات كأجزاء الماء، وتصعدها بالتبخير،
وقد تجمع المختلطات كصفرة البيض وبياضه. وبجواب أن فعلها في الماء إحالة له إلى
الهواء، لا تفريق، وفي البيض إحالة في القوام، لا جمع، وستفرقه عن قريب.
ثانيها: كما يقال الحار لما نحس حرارته بالفعل، ية ال أيضا: لما نحس حرارته
بالفعل، ونحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه؛ فالأدوية الحارة، ويسمى حارا
بالقوة. ولهم في معرفته: التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها، وبالطعم
والرائحة، ومعرفة الانفعال مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية
لاختلاف آثارها، فيعمل حر الشمس في عين الأعرى مالا يفعله حر النار؛
والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية، ومنهم من جعلهما من
جنس واحد. فالغريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به
التسام، فإذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها، والفرق أن أحدهما
جزء المركب والآخر خارج عنه.

رابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحققه، قيل: فيجب أن

تمسخن الافلاك، ويتمسخن مجاورتها العناصر، فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ، ولا بد مع المقتضى من وجود القابل ، فلا تمسخن ، فلا تتمسخن بالمجاورة ، والعناصر الملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتتمسخن ، ولهم كلام مناقض لهذا، فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح خامسا : البرودة . قيل : عدم الحرارة مما من شأنه أن يكون حارا ، احترازا عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملاسة ، ويبطل أنها محسوسة والعدم لا يحس . لا يقال : المحسوس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

المقصد الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والاتصال . قال ابن سينا : فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء ، فهي سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أدوم التصاقا لأسهل . ويرد ذلك في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلا أيسر . وأيضا : فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها ، والعسل وإن سهل اتصاله لكن يمسر اتصاله ، ثم يبطل نفسه بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا : واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا ، فيجب أن يكون خلط الهواء بالتراب يفيد الاستمساك . وبطلانه بين ، وربما أئتموا أن النار يابسة عندكم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء ، لأنها أرق قواما . والجواب : منع ذلك في النار البسيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وثانيها : أن الرطوبة مغايرة للسيلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ، وقد يوجد فيما ليس برطب كالزمل الحبال

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهي إما عسر الالتصاق والاتصال

أو عسر التشكل وتركه . قال الامام الرازي : من الاجسام ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله ، إما لذاته وهو اليابس ، وإما للاحامات بين أجزائه الصلبة ، وهو الهش ، ومنها ما هو بالعكس ، فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج . قال : وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت

: المقصد الثالث : في الاعتماد وفيه مباحث :—

أحدها : الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل : هو نفس المدافعة . وقد اختلف فيه المتكلمون . فنفاه الاستاذ أبو إسحاق وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالفاضل بالضرورة ، ومنعه مكاره الجس ؛ وهذا إما يتم في نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلا أنه لولاه لم يختلف الحجران المرميان من يد واحدة ، إذا اختلفا في الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف في أثناء البحث على زيادات تعيدك .

ثانيها : أن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ، وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل ، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية اختلاف والبعد أم لا ؟ فهو نزاع لم يقط .

وأعلم أن الجهات ست ، أخذها العامة من جهات الاثمان ، التي هي التقدم والغلف واليمين والשמال والقوى والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وهم .

أما الأول : فلا أنه اعتبار غير منوع . ولذلك قد تتبادل ، فيصير اليمين شمالا وبالعكس . ولو كان الاعتبار محققا لجهة ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب الاشخاص وأوضاعهم

وأما الثاني : فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل ، والمفروضة لانهاية لها .
ففى المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق
أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقال :
الاختلاف في التسمية ، وهى كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفلى ثقلا ، وإلى
العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد . قال الآمدى :
وهو الأشبه بأصول أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد
تجتمع لوجهين : —

الأول : أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فأنه يجذب فيه مدافعة هابطة
والمتعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجذب فيه مدافعة صاعدة ضرورة .
الثانى : أن الجبل الذى يتعاذبه أثنان إلى جهتين . فانه يجذب كل واحد
فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد ، لم
يكن أبعد من القول بالاتحاد .

رابعها : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل ، فتكون المدافعة الطبيعية
نحو أحدهما ، فالوجوب للصاعدة الخفة ، وللهابطة الثقل ، وكل منهما معرضا للثقل
نفس الجوهر ، وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ
أبو اسحاق قال : لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا ؛ بل الثقل
طائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة طائدة الى قلتها ، ويبطله : أن الرق اذا
ملئ ماء ثم أفرغ الماء ، وملئ زيبقا فان وزن ما يملأؤه من الزيبق يكون أضمافا
مضاعفة لوزن ما يملأؤه من الماء ، مع تماوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر
لها . إلا أن يقال بأن في الماء خلاه لا يصيل الماء إليه طبعيا . فكان يجب أن
تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها ، وهو ربما كان أكثر من
عشرين مثلا ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاه ، فالفرج بينها
عشرون مرة مثل الأجزاء ، وأنه ضرورى البطلان ، يكذب به الجس .

خامسها : الحكيم يحمى الاعتماد ميلا، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام ، طبيعي ، وقسري ، ونفساني ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسري ، أولا ، وإما مقرون بالشعور، وهو النفساني ، أولا ، وهو الطبيعي ، وكذا الحركات . وينتقض ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية في الصاعدة والمهابطة ، وهي ليست شيئا منها ، وكونها ليست إحدى الآخرين ظاهر ، فإن لم يحصروها فيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعي : فأثبتوا له حكيمين :-

الأول . أن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقصر والارادة ؛ إذ لو تحرك في مسافة ما ، ففي زمان ، وليكن ساعة ، ولدى الميل في تلك المسافة في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ، وليكن عشر ساعات ، فلا آخر ميله عشر ميل . الأول في ساعة أيضا ؛ إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين فتكون الحركة مع المباوق كهي لامعة ، وقد عرفت مثله بما فيه في مسألة الغلاء فاقله إلى ههنا . الثاني : أن الميل الطبيعي يعدم في الحيز الطبيعي ، وألا فاما إلى ذلك التحيز ، وانه طلب . لا حاصل . أو إلى غيره ، فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح في نفس المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسري : فأثبتوا له حكيمين :-

الأول : قد يجامع الطبيعي إلى جهة ، فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذي يترل بنفسه .

الثاني : انهما هل يجتمعان إلى جهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نعمها فلا ، لا امتناع المدافعة إلى جهتين في حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدئها فنعم . فإن الحجرين المرمين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوت في قبولها للحركة ، وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا ، فلا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تماوتا . وأما الميل النفساني : فهو الإرادي ، وسيائيك في أبحاث الارادة ما تعطفه إليه .

سادسها : في اختلاف المعترلة في الاعتمادات . فنها : أنهم بعد الاتفاق على انقسامها الى لازم ، وهو النقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعدها ، كاعتقاد الثقل الى العلو ، والخفيف الى السفلى ، أو هما الى سائر الجهات . قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائي نعم : كالحركات التي تجب بها ، وببطله : أنه تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا : فالفرق قائم . فان اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين ؛ فانه اذا تحرك الى جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول في حين غير الاول ، واجتماع الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين ، وهي مفقودة في الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ، وهل يتضاد اللزمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما هدت أن الحبر الذي يرفع الى فوق ، فيه مدافعة هابطة يجدها الراقع ، وصاعدة يجدها الراقع له . وأما الثاني : فللجبل المنجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة للمجاذبين يجدها بالضرورة ؛ إذ لولا جذب له لتحرك ضرورة . وتارة قال : لا مدافعة فيه ، وانما هو كالماكن الذي يمتنع عن التحريك . ومنها : أن الاعتمادات هل تبقى ؟ فتنه الجبائي ، ووافقه ابنه في المجتلبة ، دون اللازمة . للجبائي وجهان :- الاول : لو جى اللازم بجى المجتلب ؛ لانه يشاركه في أخص صفة النفس ؛ وهو كونه اعتمادا في جهة السفلى مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم . قلنا : لا نسلم كونه أخص صفة النفس ، بل ذلك هو كونه لازما . الثاني : لا فرق في الاعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا : تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعى الضرورة ، والملاحظة حاكمة به كما في الألوان والطعوم . ومنها : أنه قال الجبائي : موجب الثقل الرطوبة ، وموجب الخفة اليابوسة ، فاننا إذا عرضنا الثقل على النار كالذهب ذاب وظهرت وطوبته ، وإذا عرضنا الخفيف عليها فكلس وترمد ؛ إذ يزيد ييبسا ، ومنعه أبو هاشم وقال :

بل هما كقيمتان حقيقتان لما ذكرنا في زقى الماء والزيق . والجواب : أن يقال : الرطوبة التي في الذهب الدائب واليوسنة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار . وإنما تحدث فيهما عندهما وهما قبل سيان في اليبس . وأما أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته ، وكذا في الأحجار التي تجعل مياهها بالحيل كما يفعله أصحاب الأكسير قبل إذابتها ، فخرج عن حيز العقل . ومنها أنه قال الجبائي : الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو للهواء المتشبه به . ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخر راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أعادها حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال . وقال ابنه : أنه للثقل والخفة وهما أمران حقيقيان عارضان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : —

الأول : أن الحديد يرسب ، فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ، مع أن الثقل في الحالين واحد .

الثاني : أن حبة حديد ترسب ، وألف من خشب لا يرسب .

تفريم : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت ، وإن كان مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء ، وإن كان أخف منه نزل فيه بعضه ، وذلك بقدر ما لو ملأ مكانه ماء كان موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم ، ويلزمه أن لا يصعد ولا يطفو الخفة ، بل ينفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت ما فيه . كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كقيته ؟ ومنعه ابنه . بل اعتماده محتاج ، ويرد عليه أن الرق المنفوخ المقصور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكأوه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر .. لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه

من ذلك الموضع بثقل وطأته . ومنها أنه قال : لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا يسكونا ؛ بل المولد لها هو الحركة كما نشاهده في حركة اليد بحركة المفتاح وفي حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده ، إما طبعاً أو قسراً . وقال ابنه : المولد لها هو الاعتماد لوجهين : —

الأول : أنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة تنمعه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة ، وما هو إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثاني : حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ؛ إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه ؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لا يولد المتقدم . وقال ابن حياش : بتولدهما من الحركة نارة ، ومن الاعتماد أخرى ؛ لمتنعهما . ومنها أنه قال في الحجر المرمى الى فوق إذا عاد ما ويا أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الاعتماد الهابط ، وهذا فرع الخلاف الذي قبله . وعلى الرايين فيه تحكم .

أما الأول .. فلا أنه إذا قيل : كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فلما تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية .

وأما الثاني .. فلا أن الاعتماد اذا كان يوجب النزول فليوجبه أولاً . هكذا قيل . وفيه نظر . لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليحت طبقاتها متعاقبة ، فقد تنتهي الى ما يوجب النازلة . والاعتماد اللازم مغلوب في الأول بالاجتلاب ، ثم يضعف الاجتلاب قليلاً قليلاً حتى يعبر مغلوباً ؛ وحيلثذ : يوجب النزول . ومنها أنه قال أكثر المعتزلة : ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم ولا الاجتلاب . وقال الجبائي : لا أستبعد ، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب النازل فينزل ، ولا بد بينهما من التعادل ، وعند يكون السكون ، وهو لا يوافق مذهبه ، إذ بحث

توليد الاعتماد لهما خلاف أصله؛ بل حقه أن يقول: الحركة الأخيرة فوجب
سكونا ثم حركة، فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندم. وبالجملة:
فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم.

المقصد الرابع: الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز، واللين عدم الصلابة مما
من شأنه ذلك، احترازا عن القلق؛ فهو عدم ملكة لها، وقيل: بل كيفية بها
يطيح الجسم للغامز فهو ضدها.

المقصد الخامس: الملاسة عند المتكلمين: استواء بعض الأجزاء،
والخشونة عدمه. وعند الحكماء: كقيتان قائمتان بالجسم وقيل: بسطح الجسم.
النوع الثاني: المبصرات

وهي: الألوان والأضواء. وأما ماعداها من الأشكال، والصفى، والكبر،
والقرب، والتباعد، فعند الحكماء أننا تبصر بواسطتهما.
ونظم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما. وما يقال: من أن الضوء كمال أول
للشفاف من حيث هو شفاف، أو كيفية لا يتوقف إحصاؤها على إحصاء شيء
آخر، ومن أن اللون بعكسه؛ فتعريف بالأخفى، ولنجعل مباحثهما قسمين:
١. القسم الأول في الألوان. وفيه مقاصد:-

المقصد الأول: قال بهض: لا وجود للون، وإنما يتخيل البياض من مخالطة
الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصنعة جدا، كما في زبد الماء، وفي الثلج،
وفي البلور والزجاج المشقوقين، وفي موضع الشق من الزجاج الشخين،
والمواد يتخيل بضد ذلك. ومنهم من قال: الماء يوجب السواد لما يخرج
الهواء، فإن الثياب إذا أبتلت مالت إلى السواد. قيل: السواد لون حقيقي
فانه لا يمتلئخ بخلاف البياض. وقال ابن سينا في موضع من الشفاء: لا أعلم
حدوث البياض بطريق آخر. وفي موضع آخر: قد يحدث لوجوه:-

الأول: أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه، ولم تحدث النار فيه هوئية

لأنه بعد الطبخ أثقل :

الثاني : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المراد صنع حتى انحل فيه ثم يصفى الغل ، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يحفف ، فليس لأن شفافا تفرق ودخل في الهواء .

الثالث : الانجباء من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فمن الغبرة فالعودية ، ومن الحمرة فالقئمة ، ومن الخضرة فالنيلية . ولولا اختلاف ما تتركب عنها لأبعد الطريق .

الرابع : الضوء لا ينقل المواد تجربة ، فلولا يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس : إن الطبخ يفعل في الجسم والنورة ما لا يفعله المحق والتحويل ، وإذا قد تقرر ذلك . فإنه قد اعترف بأن لا يبيض فيما ذكره من الأمثلة ، ويلزم المنقطة والحق : منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء : في كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودهما قال . هما الأصل والبواقي تحصل بالتركيب ، فأنهما إذا خلطتا وحدهما حصلت الغبرة ، ومع ضوء كفى الغمام والدخان الحمرة ، فالقئمة ، ومع غلبة الضوء العنبرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض الزنجارية ، ومع قليل حمرة النيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض ، والحمرة ، والصفرة ، والخضرة ، وتحصل البواقي بالتركيب ، بالمعاينة

والحق : أن ذلك يحدث كيفيات في الجسم . وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل ، فشىء لا سبيل إلى الجزم به .

المقصد الثاني : قال ابن سينا وكثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود في الظلمة ؛

بل الجسم محتند لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين ؛ فأنالزاه . فذلك : إما لعدمه ، أو لوجود العائق ، وهو الهواء المظلم . والثاني باطل ، لأن الهواء غير مازم من الأبصار . فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج ، والهواء الذي بينهما لا يموق عن رؤيته . والمشهور : وهو مختار الإمام الرازي ، أنه شرط لرؤيته ، فان رؤيته زائدة على ذاته ، والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة ، وأما عدمه فلا . والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به ، فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان ، بل الضوء المحيط بالرئي . قال ابن الهيثم : إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء . فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون ، فاذا اتنى طبقات الأضواء اتنى طبقات الألوان ، وهذا يوجب أن هذه الألوان تلتنى في الظلمة ، ويحسد منه انتفاء اللون مطلقا . وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر مخلقه الله الله في الحى ، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها . وانما لا نتعرض لأمثاله للاعتداد على معرفتك لها في مواضعها .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا ، والدليل : على أنه أمر عدى ، رؤية الجالس في الغار الخارج ولا عكس . وما هو إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء ، مانما من الأبصار ، ولو قيل . كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالرئي ، فقد يكون العائق ظلمة تحيط به ، لم يكن بعيدا . فرح : منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية ، بعض الأشياء ؛ كالتى تلعب بالدليل . ورد : بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالدليل عن الضوء القوي ؛ كما في النهار فينفع عن الضعيف ، وذلك كالهباء الذى يرى في البيت ولا يرى في الشمس ؛

القسم الثانى في الأضواء وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : زعم بعض الحكماء . أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء

وتتصل بالمحتضى، ويبطله وجهان : -

الأول : أنها إما غير محسوسة، والضرورة فكذبه ، أو محسوسة ، فتستمر مائتتها، فتكون الأكثر ضوياً أكثر استناراً، والمشاهدة عكسه. وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملوثة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيد مائلتها ظهوراً ، ولذلك يستعين بها الطاعنون في الحن على قراءة الخطوط الدقيقة .

الثاني : لو كان جسماً لكان حركته بالطبع، فكانت إلى جهة، فلم يقع من كل جهة ، والتالى باطل ، وبما يقوى ذلك : أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها فانه لا يخرج ولا نعدم ذاته ، بل كفيته ، وهو مرادنا ، وأيضاً ، فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في اللحظة وحركته لا تمقل فيها . ^١ احتج الخدم . بأن الضوء متحرك ، لأنه منحدري من المضيء . ويتبعه في الحركة وينمكس عما يلتقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا . حركته وهم محض ، وذلك حدوثه في المقابل ، ولما كان من حال تخيل أنه ينحدر ، ولما كان حدوثه تابعاً للوضع من المضيء ، ظن أنه يتبعه في الحركة ، ولما كان يحدث في مقابلة المضيء ، والمتوسط شرط في حدوثه ، ظن أنه ^٢ ثمة اتقلا . ويرد عليهم : الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسماً .

فرع : من المعرفين بأنه كيفية . من قال : هو مراتب ظهور اللون ، ويبطله : أنه اعترف أن ثمة أمراً متجدداً ، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول : المتجدد لون يحدث ، وأنه يجوز اختراك الألوان في كونها ذات مراتب . فالمتحد أن البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دون لونه . احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوى ، كاللامع بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمس ، وما هو إلا لأن الحبس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ، ولا زوال ثمة . قلنا : هذا تمثيل ، غاية تجوز أن يكون ذلك أثر :

المقصد الثاني : في مراتبه . القائم بالمضي لذاته هو الضوء ؛ كما في الشمس والمضي لغيره نور ؛ كما في القمر ووجه الأرض . قال تعالى « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا » والحاصل في الجسم من مقابلة المضي لغيره هو الظل . وله مراتب : كما في أفنية الجدران ، ثم الذي في البيوت ، ثم الذي في الخادع ، وكما زاه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية انقسام الكوة في الصغر والكبر ، ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

المقصد الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه ، وجعل شرطه اللون . فشكل شرط للآخر ، والدور دورمعية فلا امتناع . ويبطله : أنا زى في الصباح الأفق مضيئا ، وما هو الا هواء تكيف بالضوء . وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام في الهواء الصرف .

احتج المانع . بأنه لو تكيف لأحس به ؛ كما يحس بالجدار المتكيف به . وجوابه : منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطا في الأحساس به . والهواء إما غير ملون ، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقق على الأجسام كأنه شيء يفيض منها ، ويكاد يدثر لونها ، وهو له إما لذاته ويسمى شعاعا ، وإما من غيره ويسمى بريقا . ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء

النوع الثالث المسموعات : وهي الاصوات والحروف ومباحثه قسمان : -
القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، فقليل هو التوج ، وقيل هو القرع أو القلقم .

والحق . أن ماهيته بديهية ، وضيقه القريب تموج الهواء ، وليس تموجه حركة ، بل هو صدم بعد صدم ، وسكون بعد سكون ، وسبب التوج المذكور : قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ بهما ينقلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم

الى الجنبتين، وينقاد له ما يجاوره إلى أن تنتهى كالبحر المرمى فى الماء
المقصد الثانى : الصوت كيفية قاعة بالهواء يحملها الى الصياخ، لا تتعلق
حاسة السمع به كالمركب، لوجوده :-

الاول : أن من وضع فيه فى طرف أنبوبة وطرفها الآخر فى صياخ انسان،
وتكلم فيه سمعه دون غيره، وما هو إلا لحصرها الهواء الحامل للصوت، ومنعها
أياه من الانتشار والوصول الى صياخ الغير

الثانى : أنه يعمل مع الريح، كما هو المحرب فى صوت المؤذن على المنارة
الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا، فانا نشاهد ضرب القوس من
بعيد، ونسمع صوته بعد ذلك بزمان، يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعيد، وما هو
إلا لسلك الهواء الحامل له فى تلك المسافة .

احتج بآنا نسمع الصوت من وراء جدار، ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله
مما لا يعقل . قلنا : شرطه بقاءه على كيفية ، ولا يبعد أن ينفذ فى المنافذ
متكيفا بها . واطلاق الشكل على الكيفية تجوز

المقصد الثالث : الصوت موجود فى الخارج . لأنه إنما يحصل فى الصياخ
والألم ندرك جهته، كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه لا فى
المسافة بل يميز جهته، ولذلك نميز بين القريب والبعيد . لا يقال . إننا ندركها
للتوجه منها، ولأن أثر القريب أقوى . لآنا نجيب :

من الاول . أن من سد إحدى أذنيه وممم بالأخرى، عرف الجهة .
وعن الثانى . أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا صادم أملس كجبل أو جدار ، ورجم بهيئته
كالكرة المرمية إلى الحائط، رجع الهواء القهقرى ، فيحدث صوت شبيه بالأول،
وهو الصدى .
فرعان ..

الاول : الظاهر أن الصدى تموج هواء جديد، لا رجوع الهواء الاول

الثانى : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لا يحس ، إما لقرب المسافة بين الصوت وطأكمه ، فلا يميز بينهما ، وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أماس . فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المخنى فى الصحراء أضعف منه فى المسقعات .

القسم الثانى فى الحرف . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت ، بها يمتاز عن مثله فى الحدة والثقل ، تميزا فى المسموع . وقوله : تعرض للصوت . أراد : ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ، ليتناول الحروف الآتية . ومثله فى الحدة والثقل ، ليخرج الحدة والثقل ، ويميزا فى المسموع ، ليخرج الغنة والبجوعة ونحوهما . إذ قد تختلف والمسموع واحد ، وقد تتحد والمسموع مختلف . وبالجملة : فهاهية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثانى : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة ، وهى ما سواها .

الثانى : إما زمانية صرفة كالغاء والقاف ، وإما آتية صرفة كالناه والطاء ، وإما آتية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد أفراد آتية مرارا فيظن أنها فرد واحد زمانى كالزاء والحاء والغاء .

الثالث : أنها إما متماثلة كالبائين الساكنين ، أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالساكن ؟ قد منعه قوم للتجربة . وجوزوه آخرون ؛ لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويجوز فى أخرى . فانا نرى فى الخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

مصوت فجأز أتماقا ، وأما الصامتان فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط ؛ بل ساكنين قبلهما مصوت . كما يقال في الفارسية قارد ، ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلعة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهي الطعوم وفيها مقصدان :

المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ، لأن التماثل : إما حار أو بارد أو معتدل ، والقابل : إما لطيف أو كثيف أو معتدل ، فالخار يفعل كيفية غير ملائمة . إذ من شأنه التفريق ؛ ففي الكثيف في الغاية ، وهي المرادة لشدة المقاومة ، وكون التفريق عظيما ، وفي اللطيف دونه ، وهي الخرافة ، إذ تفرق تفريقا صغيرا ، لكنه يكون فائضا ، وفي المعتدل ملوحة وهي بينهما ولذلك تميل إلى المرادة مدة ، وإلى الخرافة أخرى ، وتحقيقه : أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكثيف . ففي الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف ، وفي اللطيف حموضة لأنه يكتنف يردده ويفوص بلطفاته ، فيكون عدم ملائمته بين بين ، ولذلك فإن الثمر العفص كلما ازداد مائتة ازداد حموضة وفي المعتدل قبضا وهو دون العفوصة ؛ إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره ، والقباض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلا ملائما ، وهو في الكثيف الحلاوة لشدة المقاومة ، وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة ؛ فيجسم بكيفية ضمنية ملائمة ، وفي المعتدل التفاهة لعدم التأثير ؛ لا بمادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل به احساس . ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقه ، ولكون الجسم بحيث لا يمس بطعمه لكنائفة أجزائه فلا يتحالي منه ما يخالط الرطوبة العذبة ، التي هي آلة للأدراك بالقوة الذائقة كالصنبر . فإذا احتيل في تحليله أحسن منه كما يزجر وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية .

المقصد الثاني : هذه هي الطعوم البسيطة ، ويتركب منها طعوم لانهايتها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركيب الأسباب ، وقد يفعل بعض بالعرض فيظن نقضا ، كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . فربما كان ذلك لأنه بمرارته ينسحق الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد . فمن المركبة ماله اسم نحو البشاعة من مرارة وقبض كما في الحفص ، والوعوقة من ملحوة ومرارة كما في السبخة ، وربما ينضم إليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، كاجتماع تقريق وحرارة فيظن حرارة ، أو تكثيف وتخفيف فيظن عفوصة .

النوع الخامس في المشهومات ولا اسم لها إلا من وجوه :

الأول : الملائم طيب والمنافر متن .

الثاني : بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو حامضة .

الثالث : بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية

فإن كانت راسخة سميت ملكة ، وإلا سميت حالا ، والاختلاف بينهما بعارض

فإن الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج وهي أيضا أنواع : —

النوع الأول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الأول : الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ، وينقيض منها سائر القوى .

قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة ، وغير قوة التغذية ، ويدل عليه أنها توجد للمفلوج ، إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفرق والبلل ، وليس له قوة الحس والحركة ، وتوجد في الدابل مع عدم قوة التغذية ، وفي النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنا لانسلم أن القوة مفقودة في المفلوج والدابل ؛ لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ، ولانسلم أن ماهو قوة التغذية في الحي موجود في النبات ؛ لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات غائفة

بالحقيقة لها في الحى ، إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد، من فعل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبلية المخصوصة، وهو جسم له صورة مخصوصة، وكميات تتبعها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لا نشترطها . بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التى لا تتجزئ ، والذى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة . فيلزم قيام الواحد بالكثير ، وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ : فإما أن يكون كل واحد مشروطا بالآخر، ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس، ويلزم الترجيح بلا مرجح ، أولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر، وهو المطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا . وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الأولوية، فإنه إن أريدنى نفس الأمر منع . أو عندنا لم يقد .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة مما من شأنه أن يكون حيا . وقيل : كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لا يتصور إلا فيما له وجود . والجواب : أن الخلق التقدير .

النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . ودو الذى لسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل : هو صفة ذات تعلق ، فصفة أمران . العلم والعالمية . وأثبت القاضى معهما تعلقا ، فاما للعلم فقط ، أو للعالمية فقط . فهنا ثلاثة أمور . وإما لهما معا فهنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود الذهبى . إذ قد يعقل ماهونى محض وعدم صرف . والتعلق إنما يتصور بين شيئين . فإذا : لاحتقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن، وهو العلم والمعلوم .

ثم قد يطابقه أمر في الخارج، وقد لا يطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وأما من حيث هو موجود فلا حكم له، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الدهن فيحكم عليه بأحكام آخر . ويعمى مثل ذلك معقولات ثانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :-

الأول : لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول . فن عقل المواد والبياض يكون قد حصل في ذمه المواد والبياض ، فيكون الدهن أسود وأبيض . وأيضاً، يجتمع الضدان .

الثاني: حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة . وجواب الأول. أنه إنما يلزم كون الدهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية المواد والبياض لماهيتيهما . إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية في الموازم كما تثبت له من قبل .

والثاني . أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لماهيتيهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ ، فإن الماهية تطلق على الأمر المعقول ، وعلى ما يطابقه ، فظناً أمراً واحداً . وربما جعلوه أمراً عديمياً، فقالوا . هو مجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثاني : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين؟ فيه مذاهب:

الأول. لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثاني. وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة : لا يجوز ، إذ ليس عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقه بأمور غير متناهية، وقد عرفته . وأيضاً. فلا يمد أحدهما بمد الآخر . فإن التعلق داخل في حقيقته ، وقض بعلم الله تعالى وبمآثر الهويات .

الثالث . مذهب أبي الحسن الباهلي : لا يجوز تعلقه بنظرين . لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمهما

بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد .

الرابع . وهو مختار القاضى وامام الحرمين : لا يجوز تعلقه بعلومين يجوز انفكاك العلم بهما ، وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه . قلنا : قد نعلم ما ذكرتموه ، تارة بعلم واحد ، وتارة بعلومين ، ولا يلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات ، فإنه تمثيل أيضا ، وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء ، والعلم بالعلم به ، كالعلم بالتضاد وفى الاختلاف ، فقد يتعاقبهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدهما عالما بالجفر والجامعة ، وإن كان لا يعلم علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فثم معلومات غير متناهية ، فلو استدعى كل معلوم عالما ، لم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل ، وأنه محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه ، وينقطع باقطاع الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الإمام الرازى : والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فإن قلنا : أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بعلومين ، وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق ، جاز أن يكون صفة واحدة يتعدد تعلقاته ، وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكررة .

واعلم أن الجواز الذهبى لا نزاع فيه ، والخارجى مما يناقش فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو ضد العلم . لصدق لأحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين : —
الاول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهى مطابقته أولا مطابقتها والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات .

الثاني : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا فى الدار وكان

فيها إلى الظاهر ثم خرج كأنه اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم انقلب جهلا، والاقبال لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات. قال الأصحاب: المطابقة واللا مطابقة أخس صفاتهما، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات.

المقصد الرابع: الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه، وبليسط وهو عدم العلم مما من شأنه أن يكون طالما، فلا يكون ضدًا، ويقرب منه السهو، وكأنه جهل سببه عدم استنبات التصور، حتى إذا نبه تلبه، وكذا النعلة، ويفهم منها عدم التصور. وكذلك الدهول. والجهل بعد العلم يسمى نسيانًا.

المقصد الخامس: ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمعلقاتها، فالسمع علم بالمسموعات، والابصار علم بالمبصرات، وخالفه فيه الجمهور. فانا إذا علمنا شيئًا علمًا تامًا ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقًا ضروريًا، وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علمًا مخالفًا لساير العلوم، إما بالنوع أو بالهوية. وأيضا: فانما يصبح استدلاله لو أمكن العلم بمعلقه بطريق آخر.

المقصد السادس: الحكماء قالوا العصور العقلية تتمازج عن الخارجية بوجوده: الأول: أنها غير متمايزة في الحلول، بل متفاوتة.

الثاني: تحمل الكبيرة في محل الصغيرة.

الثالث: لا ينمحي الضعيف بالقوى.

الرابع: لا يجب زوالها، وإذا زالت سهل استرجاعها.

ثم ذكروا في معنى كون الانسانية أمرا كليًا أمرين: -

الأول: اسم الانسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة، بل هو معنى مشترك. ولا يدخل فيه الشخصيات. وإلا لم يكن مشتركًا. فالنفس إذا استحضرت صورة الانسانية مجردة عن الشخصيات كانت مطابقة لزيد وعمره وبكر، أي كل واحد إذا جرد عن مشخصاته كانت هي بعينها الحاصل منه لا يختلف.

الثاني : أن المعلوم بها أمر كلي ؛ وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نثار .. قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك : الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ، وإن كنت تحتاج إلى زيادة بيان فاستمع : أليس إذا كان المعلوم أمرا وراء ما في الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصا وهو يناقى الكلية . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو يناقى الوجود الذهني

المقصد السابع : العلم ينقسم إلى تفصيلي . وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه ، وإلى اجمالي . من يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه ، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نعا تارة دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه قال الامام الرازي : يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه : فرمان الأول : العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزه القاضي والمنزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى ، وإلا فلا . فان قيل : فيدنى حيث يدنى عنه تعالى علم حاصل للمخلوق . قلنا نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة . فالمنفى عنه تعالى هو القيد ، أعنى كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم .

الثاني : المشهور أن الشيء قد يكون معلوما من وجه دون وجه . قال القاضي . المعلوم غير المجهول ضرورة ، فتعلق العلم والجهل شيان ، وإن كان أحدهما عارضا للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أي تعلق كان ،

والتسمية مجاز ، ولا مشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة ، كما إذا كان في يد زيد اثنان فعلمنا أزواج هو أو فرد ؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج ، وهذا اثنان ، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة ، وإذ لم نكن نعلم أنه بعينه زوج ، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت السكيات . قبل أن يتنبه للاندراس فالنتيجة حاصلة في إحدى المقدمتين بالقوة .

المقصد التاسع : العلم إما فعلي ، كما نتصور أمراً ثم نوجده ، وإما اتعالي ، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالفعلي قبل الكثرة والاتعالي بعدها . قال الحكماء : علم الله تعالى فعلي ، لأنه الحبب لوجود الممكنات .

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : —

الاولى : العقل الهولاني ، وهو الاستعداد المحض ، وهو قوة خالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالمسكة ، وهو العلم بالضروريات ، وإنه حادث ، فله شرط حادث وما هو إلا الاحساس بالجزئيات ، ولا يزيد بذلك العلم بجميع الضروريات . فان الضروريات قد تفقد لفقد شرط ، للتصور ، كحس ووجدان ، كالألوه والعنبر لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع ، أو للتصديق ، كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية ، وكتمصور الطرفين والنسبة في البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل ، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات ، بحيث متى شاء استحضر الضروريات ، واستنتج منها النظريات . وقيل : بل حصول النظريات ، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد ، وهو أن يحضر عنده النظريات ، بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك والائمان في جلباب من بدنه أم لا ؟ فيه تردد .

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا ، وإنه يطلق على معان ، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات ، التى سميناها العقل بالمسكنة ، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم ، والاجاز تصور انساكهما ، وهو محال ، إذ يمتنع عاقل لاعلم له أصلا ، أو عالم لا عقل له . وليس العلم بالنظريات ، لأنه مشروط بكمال العقل ، فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين ، فلا يكون نفسه ، فهو العلم بالضروريات ، وليس علما بكلها ، فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا ، فهو العلم ببعضها ، وهو المطلوب . وجوابه : أنا لانعلم أنه لو كان غير العلم جاز الانسكك لجواز تلازمهما .

قال الامام الرازى : والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات . والنائم لم يزل عقله ، وإن لم يكن عالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو اختلافًا ، والام لم يجتمعا . وأما المتعلقان بمعلوم واحد فتثلاث عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر ، فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم ، وثمة حارص للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمر ، فان قلنا : كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته ، فهما مختلفان ، وإلا فتثلاث . وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟

أما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب :

الاول : قول القاضى وبعض المتكلمين ، يجوز مطلقا ، لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ما يصح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلاشك فى الاختلاف بالنوع والشخص ، فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك ، إذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس ، ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثاني : وعليه آخرون . لا يجوز ، وإلا لجاز الخلو عن الضروري ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر لماضي ، ودليه إمام الحرمين : لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظري ، فيكون النظري شرطا لنفسه ، ومتقدما عليه بمراتب .

وأما انقلاب النظري ضروريا لجواز اتفاقا ، بأن يخلق الله تعالى هذا ضروريا متعلقا به ، ومنع المعزلة وقوعه في العلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث أن العبد مكلف به ، ولو لم يكن مقدورا قبح التكليف به ، ومعتمد في الجواز هو التجانس ، وقد مر بما فيه المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضروري إلى النظري ؟ منه بعض ، لاقتضائه توقف الضروري على النظري ، وجوز بعضهم ؛ لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبنى على وجودهما ، والعلم به ليس ضروريا ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به . فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لا يتوقف على وجودهما . وأما تصورهما فنعم ، فإن التصديق الضروري هو مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يكفي فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك ضروريا . فالخلاص : أن هذا زاع لفظي ، مرجعه إلى تفسير الضروري . وكذا توقفه على ضروري آخر . فإن قلنا : هو مالا يتوقف على علم سابق ، لم يجوز . وإن قلنا : هو مالا يتوقف على نظر ، جاز .

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علما لا معلوم له ، فالعلم بالمستحيل ؛ فإنه ليس بشيء . والمعلوم شيء . قال الامام الرازي : هو تناقض ، فإن المعلوم لا معنى له إلا ما تعلق به العلم . قال الآمدي : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوما . . . والانصاف أن لا تنظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء ، فتطلب له محملا ما استطعت ، وهلا يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء ، من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ، فلا يمكن أن يتصور شيء . هو اجتماع

النقيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض . وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجمل: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث فيه متمعين عقلا عند أهل الحق، بل يجوز أن يخلق الله تعالى في أى جوهر أراد، لكن المصمم دل على أنه هو القلب . قال تعالى: **إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ** ، وقال: **فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ** بها أو آذان يسمعون بها ، وقال: **أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ** القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء: محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المشاعر المعسر الظاهرة والباطنة، وسن فصلها تفصيلا . ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فإنها تحكم بالكلية على الجزئى، فلا بد أن تكون ماقلة لها، وسيأتى الكلام فيه :

النوع الثالث الإرادة . وفيها مقاصد : —

المقصد الأول: في تعريفها: قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه . وقيل: ميل يتبع ذلك ، فإننا نجد من أقمنا بعد اعتقاد أن الفعل القلافي فيه جلب نفع أو ضرر ميلا إليه، وهو مغاير للعلم . وأما عند الأئمة: فصفتها بخصصة لا حد مطرفي المقدور بالوقوع، والميل الذى يقولونه فنحن لا ننكره، لكن ليس إرادة، فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لا أحد المقدورين ، وسنبين أنها غير الميل ، ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الثائب .

المقصد الثانى: الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقا ، وأما الحادثة فلا توجب اتفاقا ، وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصدا الى الفعل ، وهو ما نجد من أقمنا حال الإيجاد، لا عز ماعليه، فإنه قد يتقدم على الفعل ، والعزم يقبل الشدة والضعف، حتى يبلغ الى درجة الجزم ، ومع ذلك فقد لا يكون مقارنا .

ولا قصد، بل جزماً بأنه ميقصد، وربما يزول لئوال شرط، أو حدوث مانع .
المقصد الثالث : الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه،
 خلافاً للمعتزلة . لنا: أن الهارب من الصبح إذا من له طريقان متساويان ، فإنه
 يختار أحدهما، ولا يتوقف على ترجيح أحدهما لغيره فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح
 أحدهما بمجرد الإرادة . لأقول: لا يكون للفعل مرجح، بل لا يكون إليه داع ،
 ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح، وأنه لو لم يجد المرجح
 لم يتوقف متفكراً حتى يفترسه الصبح ، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان
 ماء وفرض استواءهما من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجعه
 في اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة، بأن من
 استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة،
 والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة .

المقصد الرابع : الإرادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الاول : الإرادة قد تتعلق بنفسها، دون الشهوة، وفيه نظر... تعرفه بما اخترناه
 من التعريف .

الثاني : أن الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشر به ولا يشتهي به بل يتنفر عنه.
المقصد الخامس . إنها غير التمتي، لأنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن ، والتمتي
 قد يتعلق بالحال، وبالماضى . والميل الذي يسمونه إرادة، هو التمتي أشبه منه بالإرادة .
المقصد السادس : قال الشيخ: إرادة الشيء كراهة ضده، بمعنى: إذ لو كانت غيرها
 قاضيةً له أو ضدها فلا تجتمعها ، وإما يخالف لها فيجامع ضدها . إذا المخالف
 للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده ، ولكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد ،
 فيلزم كراهة الضد مع إرادته، وإنه محال . والجواب : لانعلم أن المخالف للشيء
 يجمعه ضده، لجواز تلازمهما، وكون الشيء ضدًا للمختالفتين كالنوم هو ضد
 للعلم والقدرة ، ثم ما ذكرتم وإن دل على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه، وهو أن شرط

كراهة الضد المعمور به اتفاقاً ، وقد لا يشعر به فتنتك الإرادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة . فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط . وإذا ظهر التباين قبل الإرادة مستلزماً لكراهة الضد بشرط المعمور به ؟ يختلف فيه . قال القاضى والغزالي : مستلزماً ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه ، إرادة على السوية ، أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من قهر راجع المقصد السابع : قال القاضى وابو عبد الله البصرى : الإرادة تفيد متعلقها صفة . فلا فعل . كونه طاعة ومعصية ، ولا قول . كونه أمراً أو تهديداً . فان أراد أنها تفيد صفة ثبوتية ، منعه ، وما ذكره اعتبارى . كيف والقول لا وجود لجملة ؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : فى تعريف القدرة . وهى صفة تؤثر وفق الإرادة ، فخرج ما لا يؤثر كالعلم ، وما يؤثر لاهل وفق الإرادة كالطبيعة ، وقيل .. ما هو مبداً قريب للأفعال المختلفة . فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثانى ، والنفس النباتية بالعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأينا ، فانها لا تؤثر وليست مبداً للأثر ويسمى كمياً ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرته ، وأنه واقع بقدرته الله ؛ لما سنبهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئاً وأراد العبد ضده ، لم أما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزاً . لا يقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ؛ لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أعم ؟ لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر ؛ فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له فى هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل يمينه تنهى جهنم الحادثة ، وإنه غلو فى الجبر ، وإنه مكابرة ، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى . فالأول له اختيار دون الثانى ، ويندفع الأشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لا يزيد بالقدر إلا الصفة المؤثرة، وإذ لا تأثير فلا قدرة ، كان منازما في التسمية .

المقصد الثاني : هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصري مطلقا ، والأصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، مع شمول قدرة الله تعالى . ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة، فيلزم التامع، والجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين، لا تامع ، وقدرتين كاسبتين ، لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة، وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن المحل، فلا يقدر زيد على فعل عمرو، ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتز : القدرة عبارة عن سلامة البلية عن الآفات ، فمن أثبت صفة زائدة فعلية البرهان . وقال ضراد بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض القادر ، وقيل : بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف في طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجدان، كما أشرنا إليه . وقال الحمداني من المعتزلة : هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض . قلنا . الممنوع قادر عندك، ولا يتأتى منه الفعل . فان قال : يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع ، قلنا : فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع، وهو العجز . وقال الجبائي : هو العلم بصحة الشخص ، قلنا : قد توجد ولا قدرة بأضدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مع الفعل، ولا توجد قبله ، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل ، وإلا فنقض ، ففي حال الفعل هذا خلف . فان قيل : القدرة في الحال على إيقاع الفعل في ثانی الحال، وهو لا يستدعي أمكانه في الحال، بل في ثانی الحال . قلنا : لا إيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال، لما ذكرنا ، وإن كان غيره ماد الكلام فيه ولزم التسلسل . وفيه نظر .. يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل محال، فانه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذ لا شك

أنه تناقض . وقد يراد به في زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ، ووقوع الفعل بدله ، وأنه غير محال . وذلك كعمود زيد ، فانه محال بشرط قيامه ، أى يمنع كونه قائما قاعدا معا ، ولا يمتنع في زمان قيامه ، فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . فنهى من قال ببقائها حال الفعل ، وإن لم تكن قدرة عليه ، فانها شرط كالبلية ، ومنهم من نقاه ، ودليلهم وجوه :-

الأول : إن تعلق القدرة معناه الایجاد ، وإيجاد الموجود محال . قلنا : إيجاده بذلك الوجود جائز ، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجود .
الثاني : يلزم القدرة على الباقي . قلنا : نلزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو تفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره . أو نناقض أولا بتأثير العلم في الاتقان ، وفي كون الفاعل فاعلا والأرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أحيب : بأن الفعل في الأزل غير ممكن ، فلا تتعلق به . وفيه نظر . إذ فيه التزام ، وما ذكره بيان للسبب ، وأيضا ، فالتعلق قبله بزمان لا يمتنع ، فيرد الأشكال بحسبه .

الرابع : يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالإيمان ، لأنه غير مقدور له ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يجوز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الإيمان بقدرته ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجملة : فكون الشيء مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ، أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده . فروع للمعتزلة .

الأول : هل يخلو التقادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائي فجوزه عند المانم ومنعه عند عدمه في المباشر دون المورل

الثاني : تنقسم الأفعال المقدورة إلى مالا يحتاج إلى آلة، كالقائمة بالحمل، وإلى ما يحتاج، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة . فقيل : القدرة تتعلق بالفعل عقيبها ، وقيل : بما بعدها مطلقا . فالجواب : التفاعل في الحالة الأولى يفعل ، وفي الثانية فعل ، وابنه : في الأولى سيفعل ، وفي الثانية يفعل ، وإن المهتمر : يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ، وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة إذ القدرة مع الفعل ، وقال به المعتزلة ، قالوا : العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجودا مضادا للمقدور ؛ أو مولدا لخصه ، أو عديميا : وأدعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد ؛ وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ؛ ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه . ونمنع عدم تبدل صفاته فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ، ولا حاجة إلى طرو ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لا تتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ، وقول أبي هاشم متردد ، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وقارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى ، وقارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها جميعا ، غير أن كلا لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها دون العضوية . وقال ابن الراوندي . تتعاقب القدرة بالضدين بدلا لأمعا ، واجهت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتماثلات ، مع اتفاقهم على أنه لا يقع بها

مثلاً في محل في وقت، وأنهم يدعون فيما ذهبوا إليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين، ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب. قال الامام الرازي: القدرة تطاق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها إلى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين، بل هي بالعبء إلى كل مقدور غيرها بالعبء إلى الآخر، لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل، ولعل الشيخ أراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة، وفيه بحث.

المقصد الثامن: العجز عرض مضاد للقدرة، خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة، وللأصم من حيث إنه تنى الاعراض. لنا: التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع، ولأبي هاشم أن يجعلها حادثة إلى عدم القدرة. ثم قال الشيخ: العجز إنما يتعلق بالموجود، فالزمن عاجز عن التعود لاعتناء القيام، فإن يتعلق بالمعدوم خيال محض، وله قول ضميم إنهما يتعلق بالمعدوم، وإليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك: معتمد القول الأول: أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود.

والثاني: الاجتماع على عجز الزمن عن القيام، ولو قيل: يلزم عدم عجز المتعدي بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الاجتماع والمعقول، لكان حسناً، ويمكن الجواب: بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة، ولصفة تستحق الفعل لاعتناء قدره.

المقصد التاسع: المقدور هل هو تبعية للعلم أو للأرادة؟ للمعتزلة فيه خلاف، فمن قال تبعية للأرادة؛ فلا أنه حقيقة القدرة، ومن قال تبعية للعلم؛ فلا أن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها، فإن السكاتب يراعي دقائق في حرف

واحد، ولو لاحظها لفاته كثير منها .

المقصد العاشر : هل النوم ضد القدرة؟ اتفقت المعتزلة وكثير مناعلى امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، فقليل : هي مقدورة له. وقال الأستاذ أبو إسحاق : هي غير مقدورة له . وتوقف القاضى . وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ، أما عند المعتزلة . فلنقد شرائط الإدراك من المقابلة ، وانبثاث الشعاع ، وتوسط الهواء ، والبنية المخصوصة ، وأما عند الأصحاب إذ لم يشترطوا شيئا من ذلك ، فلا أنه خلاف العادة ، والنوم ضد للأدراك ، وقال الأستاذ : إنه إدراك حق ، إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه من ابصار وسمع ، وبين ما يجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم المفسدة ، ولم يخالف في كون النوم ضد ، لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزءه غير ما يقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك ، ويكون ذلك على وجهين .

الأول — أن يرد عليه من النفس وهي تأخذه من العقل الفعال ، فإن جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلجسه الخيال لما جبل عليه من الاتقال والتفصيل والتركيب صورا إما قريبة أو بعيدة ، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر فتهرى مجردا له عن تلك الصور حتى يحصل ما أخذته النفس ، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه ، فيقم من غير حاجة الى التعبير الثاني — أن يرد عليه ، إما من الخيال بما ارتسم فيه في البقطة ، ولذلك فإن من دام فكره في شيء يراه في منامه ، وإما بما يوجبه مرض كثوران خلط أو بخار ، ولذلك فإن الدموى يرى في حلمه الأشياء الحمر ، والصفرأوي الزيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلغمى المياه والألوان البيض ، وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام ، لا يقيم هو ولا تعبيره

فروع للمعتزلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها ، قيل : عاجز عن حملها ، وقيل : لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وقيل : قادر على حمل أحدهما من غير تعيين ، والكل مناقض لأصلهم في تعلق القدرة بجميع المقدورات . فان قيل : مذهبنا أن لا تتعلق في وقت في محل من جلس بأكثر من واحد ، قلنا : المحل المحمول وهو مختلف .

الثاني . شخصان يقدر كل على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه ، فمنهم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما التزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ، وذلك للبعض ، ولا يخفى ما فيه من التحكم ، فان نسبة كل جزء الى كل واحد على الدوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما في محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت

الرابع : قال الجبائي : الاجتماع يمنع التحريك ، كالقيد ، وهو فرع أن المعدوم مقدور ، وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الأخرى

المقصد الحادي عشر (٥) : القدرة المحركة بمنتهى وسرعة هل تقدر على التصعيد ؟
منهم من جوزوه ، ومنهم من منعه ، للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة ، وعليه البهيمية ، وأوجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى ما فيه من التحكم

المقصد الثاني عشر : القدرة مغايرة للمزاج من وجهين :

الأول : المزاج وأثره من جلس الكيفيات المحسوسة ، ودون القدرة

الثاني : المزاج قد يمانم القدرة ، كما عند الغوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة ، والمراد هنا جلسها ، وهو مبدأ

التغير في آخر، من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر، ليدخل فيه المعالج لنفسه، فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب، ويتأثر من حيث هو جسم يفعل مما يلاقه من الدواء، وتقال للامكان المقابل للفعل، لأنه سبب للقدرة عليه مجازاً، وهذا غير الامكان الذاتي، فإنه قد يقارن الفعل، وينعكس من الطرفين دون هذا. وقد تقال في العرف للقدرة نعمها، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة، ولعدم الانفعال.

المقصد الثالث عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية، كمن يكتب شيئاً من غير أن يروى في حرف حرف، أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة. وينقسم إلى فضيلة ورذيلة وغيرهما، فالفضيلة الوسط، والرذيلة الأطراف، وغيرهما ما ليس منهما.

فالنفة: هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخير.

والهجاعة: هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجلن.

والحكمة: هيئة للقوة العقلية بين الجريزة والبلاهة.

والخلق: مغاير للقدرة؛ سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على المواء

خاتمة: في تفسير كفايات قسمانية قريبة مما مر

الأول: المحبة. قيل هي الإرادة، فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا، ومحبتنا

له إرادتنا لطاعته

الثاني: عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث: الترك عدم فعل المقدور، وقيل: إن كان قصداً، ولذلك يتعلق به

الدم، وقيل: إنه من أفعال القلوب، وقيل: هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم

مستمر، فلا يصلح أمراً للقدرة

الرابع: العزم هو جزم الإرادة بعد التردد، وهذا كله إنما يصح إذا لم

تفسرها بالصفة المخصصة؛ بل بالميل

النوع الخامس : بقية الكيفيات القسائية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : اللذة والألم يديهان فلا يعرفان ، وقيل : اللذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو مجال الشيء الخاص به ، كالتركيف بالحلاوة والدمومة للذائقة ، والجلاء والتغلب للمضحية ، وقولنا من حيث هو ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء انكره إذا علم أن فيه نجاسة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فأنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة أدراكا للملايم ، وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره ، وأما ذلك سبب لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازي : لآلة ، وما يتصور منها إنما هو دفع ألم ، كالآكل لآلم الجوع ، والجامع لآلم دغدغة المني لأوعيته ، ولا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه ، إنما ننزهه في مقامين :

أحدهما : أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل بطريق آخر .
ومما ينبى : أنه قد تحدث ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق إليه ، ولا أن يخطر بالبال حتى يثابك إنما دفع لآلم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه مليح ، والعنود على مال بغتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ، وأنكره الإمام الرازي ، فأن من عقر بسكين شديد الحدة لم يحس بالألم إلا بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التغلف عنه ، بل تفرق الاتصال يمد لسوء المزاج ، وحصوله يستدعى زمانا ما ، فريثا يتبدى العضو بالاستحالة إلى مزاج سوى يحصل الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو عدى ، وبأن التغذى مداخلة الغذاء لجسيم الأجزاء ، ولا تتصور الا بتفريق فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ، ولذلك تؤلم لكمة العقرب مالا تؤلم الابريرة ، بخلاف المتفق فإنه لا يؤلم . أما أنيته ، فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثاني مدرك دون

الاول ، وأما لميته : فان الاحساس شرطه مخالفة مالكية الحاس والمحسوس إذ مع الاتفاق لا يحصل تأثير فلا يكون احساس ، فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال كيفة العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به ، ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وان شئت فقل من دخل الحمام يستسحق الماء الحار بحيث يهتز منه حتى اذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام فيسحق ، فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده

المقصد الثاني : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالانسان ، فيقال كيفة لبدن الحيوان أو لبدن الانسان كما وقع الجميع في كلام ابن سينا ، وأورد الامام الرازي على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهي : أمان المحسوسة ، أو من الوضع ، أو عدم ، ولا شيء منها بكيفية نفسانية ، وأورد على هذا الحد الذي ذكر شكوكا :-

الاول .. لم قدم الملكة ، وإنما تكون حالة ثم تصير ملكة ؟ قلنا : الملكة اتفق على كونها صفة ، أو لأن الملكة غاية الحالة

الثاني .. فيه اضطراب اذ أسند الفعل الى الموضوع والى الصحة ولا يكون الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آله

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالتعريف دوري . قلنا : والصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة ، فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى ، واذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة ، فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لا خروج عن النقي والاثبات ، وأثبت جالينوس فقال : الناقه ومن يبعث أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصح

مدة، لا صحيح ولا مريض. وأنت تعلم أن ذلك لاهمال شروط التقابل من اتحاد
الحل والزمان والجهة، وأنه إذا روعي شروط التقابل فلا واسطة، وكذا كل
متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل
الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصداً

المقصد الأول : أنها عارضة للكم أما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية
وللمتعلة الثلاثية والتربيع، وإما مع غيرها كالحلقة فأنها مجموع شكل وهو
عارض للكم مع اعتبار لون، وكالزاوية فأنها هيئة أحاطة الضلعين بالسطح مثلاً
في ملتقاهما لاستقامة . ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت
وأنها توصف بالاصغر والاكبر، وبكونها نصفاً وثلثاً . والجواب : أنه أنما يتم أن
لو كان عروض ذلك لها بالذات، وأنه ممنوع، بل لأنه عارض للكم، ويبطله أنها
تبطل بالتضخيم وتعمد، بخلاف الكم فإنه يزيد

المقصد الثاني . قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة
فيه كلها متوازية، وأنه إذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد الى وضعه الأول
حصلت الدائرة، وهي شكل يحيط به خط في وسطه نقطة؛ جميع الخطوط الخارجة
منها إليه سواء. ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد الى
وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة؛ جميع الخطوط
الخارجة منها إليه سواء، وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع
وأدير حصل الاسطوانة، وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيهما قاعدتاها
يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لسلك خط يفرض على
سطحه بين قاعدتيه . وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث
حصل المخروط، وهو جسم أحد طرفيه دائرة، والآخر نقطة ويصل بينهما
سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة . وهذا كله أمور وهمية
لا يعلم وجودها خارجاً، وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين .

تلييه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والخلفة إنما اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتعصف بالحسن والقبح ، وهما غير المعارضين للكل وحده أو للون وحده ، وهذا عذر غير واضح

الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية

إمانحو القبول ويسمى ضعفاً، وإمانحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفاً ، وأما قوة الفعل فليست منها ، فإن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم ، وصلابة والأعضاء؛ ثلاثاً تأثير بسرعة وبالقدرة شيء منها ليس من هذا الجنس .

المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الذين لوجوه :

الاول : لو وجدت لزوم التسلسل ، أما أولاً فلأن محلها يتعصف بها فله اليها نسبة موجودة ويعود الكلام فيها ، وأما ثانياً فلأن لوجودها اليها نسبة ، وأما ثالثاً فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثاني : لو وجدت لوجدت الأضافة ، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين ،

فيوجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث : لو وجدت لزوم انصاف الباوي تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث أضافة بأنه موجود معه ، وقبله بأنه متقدم عليه ، وبعده بأنه متأخر عنه ، واثبتها ضرار والزم التسلسل ، ومن ثم اثبت امراضا غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض بما نعلمه ضرورة ، واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج ، ونحن نقول به فإن من الإضافات أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها اضافة ، ومنها اضافات يختصها العقل عند ملاحظة أمرين كالترقدم والتأخر .
والأول ينتهي عند حد دون الثاني

الفصل الأول : في مباحث المتسكمين في الأكوان وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالآين ومعه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائية ، والصفة التي هي علة بالكون ، قال الإمام الرازي : حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه فيلزم الدور . والجواب : ما قد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة علة للحصول ويكون تحيزها معللاً به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم الدور ، وإلا جاز انفكاك العلة عن المعلول ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دوراً بمتنعا ، وهو غير وارد إذا تأملت

تلبه : الأحياز الجزئية الممكنة المحتجز لنسبتها إليه سواء ، وإنما يقتضى حصوله في حيز ما بحسب ما يقارنه من شرط يعينه ، والكون هو نسبته إلى الحيز المخصوص ، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام في ثبوت ذلك المقضى ، فإن الحصول في الحيز المخصوص عندنا بخلق الله تعالى

المقصد الثاني : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا ، والثاني إن كان محبوباً بحصوله في ذلك الحيز فسكون ، وإن كان محبوباً بحصوله في حيز آخر لحركة ، فالسكون حصول ثان في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول في أول الحدوث ، فإنه غير محبوب بكون آخر ، وقال أبو هاشم : إنه سكون ، ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فإن قيل : الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا : الحركة من الحيز ضد الـ يكون فيه ، وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه ، فإنها تنس الكون فيه ، وهو مماثل للسكون الثاني فيه وانه سكون فكذا هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر في الحركة ألا تكون محبوبقة

بالحصول في ذلك الحيز ، لأن تكون مسبوقه بالحصول في حيز آخر ، وحيث
لا تكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لفظي ، وأما الأول فأن كان بحيث
يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلا فهو الاجتماع ،
وإنما قلنا : إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاه
عند المتكلمين ، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فمنه قرب وبعد متفاوت ، ومجاورة
واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر قائم بهما ،
أو وضع أحدهما إلى الآخر فأنهم لا يثبتونه ، فالجوهران كل له اجتماع بالآخر ،
فاحفظ هذا فإنه مما يذهب على كثير من عطاء الصناعة

المقصد الثالث : الـكون وجوده ضروري . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ
حاصلها كما علمت عائد إلى الـكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبقا
بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تـخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء
الحـكون هدم الحركة مما من شأنه أن يكون متحركا

تنبيه : إذا قلنا ليس في الخارج إلا الـكون والتـصول المميزة اعتبارية
كان تسميتها أنوعا عجائزا ، وإنما هو نوع واحد ، بل إذ الـكون الواحد بالشخص
يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء ، وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ، ولو فرضنا
جوهرًا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ، وإذا خلق معه
غيره عرضا له والـكون بمحاله .

المقصد الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين :-

الأولى : إذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه ، واختلفوا
في المتوسط الباطن ، فـ قيل متحرك ، إذ لو سكن لم لا انفكاك ، ولأنه في الكل ،
والـكل في حيز الكل ، فهو في حيز الكل ، وقد خرج عنه إلى آخر . وقيل غير
متحرك ، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جماعه هو البعد المفروض الذي
يشهله ، وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة وأنه أولى بالحركة ،

إذ هو يصادق بعض المطلع المحيطة به .

الحق أنه نزاع لثقتي يعو الى تفسير الحيز كإيهتك عليه .
 الثانية : إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث يتبدل
 المجازاة ، فالمستقر متحرك ، والزم ما إذا تحرك عليه جوهران كل الى جهة فيجب
 أن يكون متحركا الى جهتين في حالة واحدة ، فيقال : وذلك إنما يمنع في حركة
 يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ، وشدد النكير عليه
 ولا معنى له لأنه نزاع في التسمية .

المقصد الخامس : يجوز وجود جوهر فرد مخفوف بستة جواهر من جهاته
 البتة ؛ إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه من ذلك حذرا من لزوم تجزيه ، وهو
 مكابرة للمحموس ، وما منع من تأليف الأجسام من الجواهر . واتفقوا على المجاورة
 والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا :
 فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها ،
 والتأليف والمهاسة غير المجاورة بل هما أمران يقبضان المجاورة ، والمباينة أي الافتراق
 ضد المجاورة ؛ فلذلك تنافي التأليف لا لأنه ضده
 ثم قال الشيخ : المجاورة واحدة ، وأما المهاسة والتأليف فيتعدد . فهنا ست
 تأليفات ، وهي تغني عن كون سابع يخصه بمجزيه

وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفا قائما بهما ، فهنا تأليف
 واحد ، وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر ، وقيل ست تأليفات
 لاسبع حذرا من أفراد كل جزء بتأليف ، وابطلوا وحدة التأليف بأنه يزول
 بمباينة واحدة تأليف جوهر معه ، وتأليف الحجة معه باق ؛ فظهر التعارض ، إذ
 ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة .

وقال الاستاذ : المهاسة نفس المجاورة وأنها متعددة ثان ضرورة المباينة ضد
 لها حقيقة .

وقال القاضي : إذا خص جوهر بمحيز ثم توارد عليه مماسات ومجاورات أخرى
ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير ، وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات ،
وهذا أقرب إلى الحق بناء على عدم اشتراط البنية

فروع : الأول : الجوهر الفردي له ست مماسات معينة ، وضدها ست مبيانات
غير معينة ، وهذا قبل المماس ، وأما بعدها فقال في قول يضادها : ست مبيانات
غير معينة ، وفي قول : ست معينة هي الطائفة على المماسات ، هذا بناء على أن
المماس غير الكون .

الثاني : المتوسط بين الجوهريين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر ،
فقال الأصحاب : قربه من أحدهما عين البعد من الآخر ، وقال الاستاذ : غيره
وهو الحق ، إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه
إلى جهة حركته ، اللهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ ،
وليس ثمة أمر زائد هي المبيانة والمجاورة ، فيكون النزاع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مبين من الجهة الأخرى
لعدم المماس أم لا لأنه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حيثئذ وهذا نزاع لفظي
الرابع : يجوز المبيانة والافتراق في جملة جواهر العالم ، وقيل : لا ، إذ
لا تجوز المجاورة ، ويكفي جوارزه بدلا . والذي حداني على إيراد هذه الأبحاث
أمران : معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تملقا
إليها مما قالوا به من لوازمها ، وأن لا تنظر بكتابتنا هذا إعوازة لها قصورا ،
والا فلا تجدى في المطالب المهمة زيادة طائل ، ولولا هاتان الغائتان لم نطول
الكتاب ، وليس من دأبى الأسهاب ؛ واذكر هذا العذر لدى ماعسى تضرع عليه
في غير هذا الموضوع فتكف عنى لأمتك

المقصد السادس : من لم يجعل المماس كونا أطلق القول بتضاد الأكوان ،
لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بمحيز واحد ، أو بمحيزين ، والاول

اجتماع المثليين ، والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ، ومن جعلها كونا كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة

المقصد السابع : في اختلافات المعتزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة ، فنفاها الجبائي وأكثر المعتزلة ؛ إذ لو بقيت كانت سكونا والتالي باطل ، أما الملازمة : فأذا لامعنى السكون إلا الكون المستمر في حيز واحد ، وأما بطلان التالي : فلتضاد الحركة والسكون ، وبالجملة . فالخاص في الآن الثاني سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول ، وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المنافي للسكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لا توجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائي صورتيين : -

الأولى : ما إذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمسكه الله تعالى في الجو لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي ، فلو كان السكون باقيا لهوى الثقل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الثانية : السكون المقدور للحى ؛ إذ لو بقى لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا ياتم وهو خلاف الاجماع ، ولزب هذا بأبى هاشم والترم العقاب بعدم الفعل ، فلقب بالذهنى

ثالثها : قال الجبائي : الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضا لعينه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين . ومنعه أبو هاشم بأن الكون لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل
فأن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا مسكون الشط ، ومن تقل
فى النوم الى غير حيوزه فاذا استيقظ لم يدرك بخلاف ما لو نغير لونه

رابعها : قال الجبائى : التأليف ملموس ومبصر، أذ تفرق بين الأشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعه ابنه فى أحد قوله
فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو المحاذيات أو غيرها . واحتج بأنه
لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفتين من الجسم العليا وما تحتها رؤى الصفتان
وأتما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها
مع بعض لا تأليف الصفتين

خامسها : قال الجبائى : التأليف يختلف باختلاف الأشكال لما مر ، ومنعه
ابنه : لأن التأليفين مشتركان فى أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على
أصله ، وأن سلم فقيه مصادرة

سادسها : قال الجبائى : التأليف قد يقع مباشر اكن يضم أصبعيه ، ومنعه
ابنه ، اذ يمتنع دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الطيب واليابس وإن ولدت التأليف
فليمت شرطا له ، لأنها لو كانت شرطا للابتداء لكانت شرطا فى الدوام كأصل
المجاورة وليس كذلك ؛ كالواقيت الصم الصلاب ، وهو منقوض بالقدره عندهم .
ومنهم من قال إنها الدوران ، ومع ضعفه فلعل ذلك طائد الى اختلاف اجناس التأليف
الفصل الثانى فى مباحث الأئين على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وذلك أن كل ما هو بالقوة فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه ، وإلا فعدم محض
بل بالفعل من وجه ، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل ، وهو
أمر حصل له بعد أن لم يكن ، فهو كمال له ؛ إذ معنى الكمال ذلك وأنه يودى الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى ، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ، ثم إنه مادام متحركا فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة ، وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك ، وإلا فهو كمال أيضا ، فلذلك اعتبرنا الحيشية ، وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر ؛ إذ لا منتهى لها إلا بالوهم ، فليس هناك كمالان أول وثان ، وهذا قريب مما قاله قدامؤم أنها خروج من القوة الى الفعل بالتدرج ، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان ، فيقع في تعريفه الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة ، فيلزم الدور ، ويقولهم بالتدرج ؛ وقم الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه دغى .

المقصد الثاني : إن الحركة تقال لمعنيين :

الأول : التوجه وهو كمية بها يكون الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آئين وهو أمر مستمر من أول المسافة الى آخرها وهي بهذا المعنى تنافي الاستقرار فتكون ضدا للكون في الحيز المنتقل عنه واليه ، بخلاف من جعلها الكون في الحيز الثاني .

واعلم ان مبناه اتصال الأحياء وعدم تقاضها أصلا بناء على تقى الجزء الذى لا يتجزى ، ومنه حكم عليه ونستوفى القول فيه

الثاني : الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها ولا وجود لها الا في التوهم ؛ إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نصبتها الى الجزء الاول منها ضرورة ، نعم لما ارتسم نصبته الى الجزء الثاني في الخيال قبل أن يزول نصبته الى الاول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والعملة المدارة في الحس المشترك ، فيرى خطأ أو دائرة ، وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والاقسام لا يمنع أن يكون وهميا ، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندم وهي أربع : -

الأولى : الكم وهو على أربعة أوجه :

الأول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويثبت أن الماء إذا انجمد صغر حجمه ، وإذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم عاد . وأيضا فالقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ، فإذا مصت مصبا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وما ذلك غللا حدث فيها لإمتناعه ، بل لأن المص أحدث في الهواء تخلخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الغلاء ، فهذا يعطى أنيته ، وأما مليته فهو أن الهوى ليس لها في ذاتها مقدار ، فقد تكون في بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب مايعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لا تقبل الا ذلك كما هو رأيهم في الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الآخر

الثاني : التكاثف وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الانفصاح وهو أن تتباعد الاجزاء ويدخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللفظي ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى الشخانة وهو من باب الكيف الثالث : النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية ، بخلاف الصمن والورم

الرابع : الدبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استحالة ، كما يتمود العنب ويتدهخن الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك كمن لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، ويزود لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وهما موجودان فيه دأما الا أن مايزود منها يحس بها وما كمن لا يحس بها ، وهذا باطل ، وإلا .

لكانت الاجزاء الحارة كائنة في الماء البارد؛ بل وفي الجمد وأنه ضرورى البطلان ومع ذلك فن أدخل يده فيه كأن يجب أن يحس بحره أو يقل برده ، وأيضا . فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة : الوضع كحركة التلك على نفسه فأنه لا يخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفي حركة كل جزء منه نظر . فمنهم من قال : لاجزاء له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال : بتبادل النصفين الأعلى والأسفل، وتغير نسبة الاجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل .

الرابعة : الأئى وهو النقلة التى يسميها المتكلم حركة ، وباقي المقولات لا يقع فيها حركة . أما الجوهر فلاشك أنه تتبدل صورته، ومنعه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية . بالكثاف ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقي بالكثاف والتخلخل والطبيعة محفوظة فى الأحوال كلها . وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل ما يصح عليه الكون والفساد تصح عليه الحركة المستقيمة ، وتنعمكن الى قولنا : بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد .

الثانى : اختصاص الجزء المعين من الجسم بحيز طبعيا لعبورته، وبهذا أيضا : أن ما تصور اذا كانت حادثة . وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ؛ لأنه أخص فلا يفيد الوجود .

والثانى : منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتحويل على المشاهدة كما سيأتى، ثم نقول : الصور لا تقبل الاشتداد ولا التنعص ؛ لأن فى الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير في العبودية ، وأيضا : فبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لا وجود لها .

وأما المضاف : فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فأن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلا فلا .

وأما متى : فقال في النجاة : أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفي الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالأضافة لأنه نسبة تابعة لمعرضها وكذا المالك وأما أن يفعل وأن يفعل : فأثبت بعضهم فيهما الحركة ، وأبطل بأن المستقل من التمدن إلى التبرد لا يكون تسخنه بإقيا والالزوم التوجه إلى الضدين معا ، فبينها زمان سكون . والحق أنهما تتبع الحركة أما في القوة ارادة كانت أو طبيعية أو في الآلة ، وإما في القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها ، وأيضا الجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها في الجهة ، والالزام باطل . وأيضا فلائها إما المطلوب فتقطع عندهم بقاء الجسمية فيلزم التخلف ، وإما المطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ، وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة ، فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة ؛ بل هي حالة غير ملائمة تترك طبعا طالبا للملائم ، والملائم غاية ولا تتصور إلا في الحركة الإرادية ، وفيه إشكال ؛ إذ ليس الحركة إلى جهة حيث أولى من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولا أيضا هي التصور السكلي لأن لمبته إلى الحركات الجزئية سراء ؛ بل انما هي تصورات جزئية ، فالماضي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي

المقصد الخامس : الحركة تقتضي أموراً ستة

الأول : ما به أي سببها الفاعل ،

الثاني : ماله أي محلها ،

الثالث : ما فيه أي المقولة من المقولات ،

الرابع : مامنه أي المبدأ ،

الخامس : ما إليه أي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة وأما في الفلكية فلا يكون إلا بالفرض ،

السادس : المقدار أي الزمان ؛ فإن كل حركة في زمان بالضرورة

المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمر ستة ، فوحدتها متعلقة بوحدها ضرورة ، ووحدتها كما قد مر إما شخصية ، أو نوعية ، أو جنسية ، ففيه ثلاثة أبحاث :-

أحدها : في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فأن الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لا يقوم العرض بمحليين ، ولا بد من وحدة ما فيه إذ الشيء قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتخذ المحل من حيث اختلف ما فيه ، بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتمسخ والتمود والتروح ويتم ذلك وحدة مامنه ، وما إليه ، إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة ولا يكفي في الوحدة وحدة مامنه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة ، كما يتوجه الجسم قارة من البياض إلى الغبرة إلى الغودية إلى السواد ، ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ، ومنه إلى الحمرة إلى القسمة إلى السواد ، ولا بد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعدوم لا يماز بعينه ، وأما وحدة المحرك فلا عبرة به ، فأن المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة متصلة ، ولا تميز بوجوب الاثنينية غير ما يتوهم من استناد

بعضها إلى محرك والبعض إلى آخر ولا تجوزي فيها بالفعل ولا فصل
ثانيها : في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض
ما يعتبر في الوحدة الشخصية وهي مافيه ومامنه وما إليه إذ لو اختلف مافيه
كان كل نوعا من الحركة كالتمود والتمسخ ؛ وكذلك مامنه وما إليه وإن
اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة والالتصق والتبرد ولا عبرة بوحدة المحرك لما
مر ، وإذا لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى ، فحركة الحجر إلى العلو
قصر ، والنار إليه طبع لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك ، ولا بوحدة ماله
فإن تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال ، فسواد الألمان والجمار نوع واحد ،
ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا يختلف حقيقته ، وإن قدر تنوعه فهو
عارض للحركة . واختلاف العوارض لا يوجب التنوع .

ثالثها : الجنسية وما يعتبر فيها بعض ما يعتبر في النوعية ، وإنما هو مافيه
فقط ، فالحركة الواقعة في كل جنس من الحركة ، وبترتيب بحسب ترتب
الاجناس التي تقع فيها .

المقصد السابع : الحركات منها ما هي متضادة ، وقد علمت أن لاتضاد
إلا بين الأنواع الداخلة تحت جنس آخر ، فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة
والاستحالة والنمو غير متضادة ، وإن امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها ، وإنما
التضاد بين المتجانسة منها ، ففي الاستحالة كالتمود والتبيض ، وفي الكم كالنمو
والذبول والتخلخل والتكاثف ، وفي النقلة كالصاعدة والهابطة ؛ إذ لها في كل
طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف ، وأما الوضعية فلا
تضاد فيها .

المقصد الثامن : تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه ، فإن الصاعدة
والهابطة ضدان وإن اتحد مافيه ، ولا لتضاد المحرك لتضاد الطبيعيتين
والقسريتين ، ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قصرا إلى فوق ، وطبعاً

الى تحت متضادتان ، ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه إذ لا تنوع ولا يمكن توارده على موضوع ولكونه طارضا ، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ، ولا للحصول في الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل قبلها وبعدها ؛ بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأنهما قد يختلفان بالذات مع التضاد كالمواد والبياض ، أو دونه كالمواد والحركة ، أو بالعرض كالمركز والمحيط ؛ لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما في الحقيقة ، وقد لا يختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة وبمعبر الفرض كما في الحركة المستديرة فان أى جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ، ولا تمايز فيه إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تلييه : المبدأ والمنتهى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له ، فبين كل منهما وبينه تقابل التضايف ، وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف ، فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس ، فان قيل : قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟ قلت : هما غير عارضين للجسم بل للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفي زمانين فرح : قالوا : المستقيمة لا تضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقوى غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو ذلك ؛ فان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية ، وأما الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين على التبادل ، ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة أنواع من الأقسام :

الأول : بحسب المسافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها
الثانى : بحسب الزمان لأنه عارض لها ، فالحركة فى نصف ساعة نصف
الحركة فى ساعة ، وهذا غير الذى بحسب المسافة ، إذ قد يختلفان كالسرعة والبطيئة
الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة
فيه ، والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ، فإذا عرض له انفصال حصل
لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : ما يوصف بالحركة ، إما أن تكون الحركة فيه بالحقبة أولاً ،
والثانى أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة ، والأول : اما أن يكون مبدأ الحركة
فى غيره وهى الحركة القسرية ، أو فيه اجمع الشعور وهى الإرادية ، أولاً وهى
الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد أخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة ، أو التى على وثيرة واحدة

المقصد الحادى عشر : الحركة اما سريعة ، وهى التى تقطع مسافة مساوية
فى زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الأكثر فى المساوى ، وإما بطيئة
وهى التى بالعكس فتقطع المساوى فى الأكثر الأقل فى المساوى ، وليس
البطء لتخلل المكثات والالئم بحركة القوس ، والالزم بطلانه ظاهر ، بيان
الملازمة : أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل المكثات كان تفاوت السرعة والبطء
بحسب المكثات المتخللة ، فإذا عدا فرس أشد عدو كان حركته أبداً من
حركة المحدد بنسبة غير قليلة ، ويكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة
المحدد على حركاته ، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك
السكنات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبينة على تلازم الحركتين كما
ستنتهى النوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجملة : فهذا البحث مبنى على بحث
الجزء ، وفروع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا

منها : انا إذا غررنا خشية فى الأرض فإذا كانت الشمس فى اقربها الشرق

وقع الظل في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز في الثاني والثالث؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله، وان تحرك جزء كان بازاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل، فنثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات؛ ويمكن المضايقة في قولهم: لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بحاله لجاز في السكل، واذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك جائز عندنا، والعادة هي القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهي تمتد إلى التفاعل المختار، ومنه يعلم جواب قولهم: علة الحركة محتمة من أول المحافاة إلى آخرها، فكذا الحركة.

تلييه: الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع، فان الحركة الواحدة مريضة بالقسبة إلى حركة وبطيئة إلى أخرى، ولأنها قابلان للاشتداد والتقصص المقصد الثاني عشر: قال الحكماء: علة البطء إما في الطبيعية فمانعة المخروق فكما كان قوامه أفلط كان أشد ممانعة، كالماء مع الهواء، وإما في القسرية والأرادية فمانعة الطبيعة، وكما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق، أو مع ممانعة المخروق، وربما طوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا.

المقصد الثالث عشر: ذهب بعض الحكماء والجبايئ من المعتزلة: إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا، وأن كل حركة مستقيمة تلتحق إلى سكون؛ لأنها لا تذهب إلى غير النهاية، ومنعه غيرهم وأما المنتهون فلكل من الفريقين في إثباته طريق

فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آني، فكذلك الميل الموجب له، والرجوع آني، فكذلك الميل الموجب له آني، وآني الوصول غير آني الرجوع لامتناع اجتماعهما، فلو لم يكن بينها زمان لزم تتالي الآفات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون.

والجواب : أن الوصول في آن هو طرف حركة ، والرجوع في آن هو طرف حركة ، فلم لا يجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم : أن الرجوع غير آن الوصول ، قلنا : نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ، ومبدأ زمان حركة الرجوع وقال الجبائي : لا شك أن الاعتماد المختل في الحجر يغلب اللازم فيصعد متدرجا في الضعف الى أن يغلب اللازم المختل فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، اذ لا ينقلب من المغلوبة الى الغالبة دفعة ، وعند التعادل يجب السكون ، وإلا لم الترجيح بلامرجح .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فإذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضروري البطان ، وقد يجاب : بأن الخردلة لا تصاد الجبل بل ترجع برميحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استلزامه للمحال .

وقالت المعتزلة : لا سكون اذ لا يوجب الاعتماد اللازم ، فانه يقتضي الحركة النازلة ، ولا المختل ، فانه يقتضي الصاعد ، ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله : لأنسلم أنه لا مولد غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين ، وقد مر في الاعتماد

المربصد الخامس في الاضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الأبوّة هي المتعولة بالقياس الى الغير ، ولا حقيقة لها الا ذلك ، وهي الاضافة التي تعد من المقولات ، وتسمى مضافا حقيقيا ، ويقال لثبات الآب المعروضة لهذا العارض أضافة ، وكذا للمعروض مع العارض ، وهذان يسميان مضافا مشهوريا

تلييه : قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ، لا يراد به أنه يلزم

من ثقله تعقل الغير، فان اللوازم البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم ثقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقي ، والقسم الثاني من المشهورى، أعنى المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقى، قلنا : ما المفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثانى : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الدهن والخارج ، فكما وجد أحدهما فى الدهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه ، وكما عدم عدم ، فان قيل : فما قولك فى المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لا وجود للحقيقى منهما إلا فى الدهن، وهما معافيه ، وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن الثانية : وجوب التكافؤ فى النسبة ، ويمبر عنه بالانعكاس ، وهو أن يحكم باضافة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الاب أبو الابن فالابن ابن الاب ، وانما اعتبرنا الحيثية لانه لم يجب الانعكاس ؛ فالك اذا قلت هذا أب لانسان، لم يلزم أن هذا انسان لأب ، وقد تصعب رماية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر امم كالجنح ، فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجنح

المقصد الثالث : الاضافة لا تمتثل بوجودها، فيكون تحصلها تبعا لتحصل لحوقها للغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملحق والاضافة معا ، وليس ذلك هو المقولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها الملحق الخاص كفى واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصلها ، فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه فى الكيف كان نوعا من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت فى طرف مطلقة فى الآخر مطلقة ، فالنصف فى مقابلة الضعف ، وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس

المقصد الرابع : تلحق الاضافة تقسيات :

الاول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن والاب ؛ والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف ، أولا كالأقل والأكثر الثاني : أنه قد تكون لصفة في كل واحد من المضافين كالمعشق فإنه لا يدرك العاشق وجمال المعشوق ، أو لصفة في أحدهما كالعالمية فإنها لصفة في العالم وهو العلم دون المعلوم ، وألا فللمعشود بكونه معلوما صفة ، وقد لا تكون لصفة أصلا كاليمين واليسار

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالتأليب والقاهر والمانع ، وفي الفعل والافتعال كالقطع والكسر ، وفي الحاكاة كالعلم والخبر ، وفي الاتحاد كالجاورة والمشابهة

الرابع : الاضافة قد تعرض للمقولات كلها ، فالجواهر : كالأب والابن ، والكَم : كالصغير والكبير والقليل والكثير ، والكيف : كالأحر والابرء ، والمضاف : كالأقرب والابعد ، والابن : كالأعلى والأسفل ، ومتى : كالأقدم واللاحدث ، والوضع : كالأشد انحسار وانتصابا ، والمملك . كالأكسب والأمرى ، والقفل : كالأقطع ، والافتعال كالأشد تمسخنا

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أولا

السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم ، فيدل عليها بالتضمن

المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضي على الضوء ، وحركة الاصبع على حركة الخاتم ، فإن العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ، ولا عكس ، وليس ذلك

بالزمان، والا لزم التداخل ، ولا بالذات، فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني : التقدم بالذات ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته ، بخلاف الاول الثالث : التقدم بالزمان ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان، شعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومغايرته للأولين بيته

الرابع : التقدم بالشرف ، كما لا يبي بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس : التقدم بالرتبة ، بأن يكون أقرب الى مبدأ معين ، والترتيب إما عقلى كما فى الاجناس، أو وضعى كما فى صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما يجعله مبداً، فقد تبدى من الحراب، وقد تبدى من الباب

وقال المتكلمون: ههنا نوع آخر من التقدم ، كالأجزاء الزمان بعضها على بعض، فانه ليس تقدمها بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ، ولا بالزمان والألزم التسلسل ، وقد أبطنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بالزمان ، وأنه لا يعرض للزمان ، فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض كما أن القسمة تعرض لكم فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم ، وذلك لا يوجب لكم كما آخر ، فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ، وهذا مبنى لا بمباحث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه .

وربما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا : التقدم أما أب يكون حقيقياً أو اعتبارياً ، والاول لا بد فيه من توقف للتأخر على المتقدم من غير عكس ، فالتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بعدم

الطارء عليه، أم لا؟ والثاني : لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة، وذلك إما كمال أم لا تلييهان :

الأول : الماضي مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ، ومنهم من عكس الأمر نظرا إلى عارضيهما ، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ، ثم يصير حالا ، ثم يصير ماضيا ، فكونه مستقبلا يمرض له قبل كونه ماضيا .
الثاني : جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد ، وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للتأخر ، ففي الثاني : كونه مقوما ، وفي العلى : كونه موجدا ، وفي الزماني : كونه مضى له زمان أكثر لم يعض للتأخر ، وفي الشرقي : زيادة كمال وفي الرتي : وصول اليه من المبدأ أولا

الموقف الرابع

في الجواهر. وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة

أما تعريفه: فقد علمته من التقسيم، ومن تعريف العرض، فلا نعيده. وأما تقسيمه: فقال الحكماء. الجوهر أن كان حالا فصورة، وإن كان محلا لها فهيولى، وإن كان مركبا منهما لجسم، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل، وهذا بناء على نفي الجوهر الفرد، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرًا، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر، ولم يثبت شيء منهما، ولو أردنا أن نأيراده على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال: قلنا. الجوهر إماله الأبعاد الثلاثة لجسم، أولا، فاما جزؤه فأن كان به بالفعل فصورة وإلا فعادة، وإن لم يكن جزءا فأن كان متصرفا فيه فنفس، وإلا فعقل.

وقال المتكلمون: لاجوهر إلا المنحيز كما مر، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد. تلييهان:

الاول: الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه الذى قام به التأليف. والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لامتناع قيام الواحد بالكثير، وليس ذلك بنزاع تقضى، بل فى أنه هل يوجد ثمة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعتزلة؟

الثانى: الجوهر الفرد لاشكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة، أو حدود وهو المضلع، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء، فأن الحد هو النهاية ولا تعقل ألا بالنسبة إلى ذى نهاية. ثم قال القاضى: ولا يصبه شيئا من الأشكال لأن المماثلة الاتحاد فى الشكل، فما لاشكل له كيف يشاكل غيره؟ وأما غيره فلم اختلاف فيما يشبهه من الكرة؛ إذ لا يختلف جوانبه، والمربع؛ إذ يتركب

منه الجسم بلا خلو الفرج ، والمثلث ؛ لأنه أبسط الأشكال المضلعة .

قال الآمدي واتفق الكل على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعاً .

وفيه نظر : لآنا لانعلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية

أن تحيط به النهاية وإلا انقضض محيط ومحاط فانقسم ، وأما قولهم له حظ

من المساحة فلعلمهم أرادوا به أن له حجماً ، وإلا فهو القول باتصافه وهما لأفعلاً .

المرصد الأول في الجسم . وفيه فصول

الفصل الأول : في حقيقته وأجزائه . وفيه مقاصد .

المقصد الأول : في حده ، ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما . يسمي جسماً طبيعياً ؛ لأنه يبعث عنه في العالم الطبيعي ، منسوباً إلى الطبيعة

التي هي مبدأ الآثار ، وعرف بأنه : جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة

على زوايا قائمه ، وأنما قلنا : يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل ، أما

الخط . فلا وجود له سيما في الكرة ، وأما السطح . وأن كان لازماً لوجوده لوجوب

التناهي فليس لازماً لماهيته ، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجاً

له عن حقيقة الجسمية ، ولا تصوراً للجسم لا جسم . ومعنى الزاوية القائمة . أنه إذا

قام خط على خط ممودا عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جنبتيه

زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة وإذا كان مائلاً

إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة ، والآخرى كبرى

وتسمى المنفرجة هكذا منفرجة / وتصوير فرض الأبعاد أن تفرض فيه

بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعداً آخر في أى جهة شئتاً مقاطعاً له بقائمة

وهو العرض ، ثم بعداً ثالثاً مقاطعاً لها ، وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو

العمق ، وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فإن الجوهر

القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون ألا كذلك ، والذي يقبل أبعاداً لا على هذا الوجه

إنما هو السطح، والجوهر لا يتناول، وههنا شكوك : فعلى مطلق التعريف سكان الأول : الحد صادق على الهوى ، قلنا : هى تقبل الجسمية والجسمية تقبل الأبعاد .

الثانى : يصدق على الوهم التخيلية جسم تعليميا ، قلنا : المراد قبوله فى الوجود الخارجى ، وعلى كونه حدا سكان .

الأول : لم تثبت جنسية الجوهر كما عرفته فى المقولات ، وربما يقال : ليس جنما وألا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية ، لامتناع تقوم الجوهر بالمرض ولزم التسلل فى الفصول كما مر فى الوجود ، وربما قيل : الجوهر هو الموجود لافى موضوع . فبقية قيدان : الوجود وأنه عارض للموجودات ، بل من المعقولات الثانية ، وكونه لافى موضوع ، وأنه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية ، وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاحد .

الثانى : مفهوم القابل للأبعاد أمر عدى ، وألا فعرض قائم بالذات فتكون قابلة له ، وينقل الكلام الى قابليتها له ويتحمل ، لا يقبل : المتمم هو التسلل فى المؤثرات وهذا تحمل فى الآثار ، لأنك قد علمت أن هذا النوع من التسلل باطل عند الحكماء والمتكلمين . وقد يحاب عنه بأن القابلية ثمة وهو غير ماضى عليه أنه قابل الذى هو ذات ، وهذا هو الجزء للحسم . والآن أو أن تتذكر لما قد علمناك من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا فى ذهن ، وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل ، وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم نوعا ، والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر ، فيكون للفصل فصل ولا هو نفس المفهوم الذى هو العرض ، لكن خصوصية الأمر الذى هو قابل . وثانيهما : يسمى جسم تعليميا ، إذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية أى الرياضيات منسوبة الى التعليم ، فأنهم كانوا يبتدون بها فى تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها أيضا يقينية ، تهيب النفس ملكة أن لا تقنع دونه ، وعرفوه بأنه : كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على التوازي القائمة ، والتقدير الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجعلهما في رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والحكم ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ،

وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق .

قال الحكماء : هذا الحد فاسد ؛ لأن الجسم ليس جساما فيه من الابعاد بالتحقق لما مر ، وأيضا : فإذا أخذنا شحمة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلاً ، فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد ، وجه حيتها باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء ، بل انتقلت الاجزاء من طول إلى عرض ، أو نقول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وحق ، كما يقال الجسم هو المنقسم ، والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم .

فقال النظام : لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي .

وقال الجبائي : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض ، وأربعة فوقها فيحصل العمق .

وقال الخلاف : من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء ، بأن يوضع جزآن ، ويحجب أحدهما جزء ، وفوقه آخر ، وعلى جميع التقادير فالركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسامًا عندهم . جوزوا التأليف منه ، أم لا ، والزاع لفظي ، فنعمدوه إلى ما يبعدى وما هو كقول الصالحية هو القائم بنفسه ، وبعض الكرامية هو الموجود ، وهشام هو الشيء ، باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها الامة فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة ، وانبساط أبعاد ، وتأليف أجزاء

المقصد الثاني : ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة ، خلافا للنظام والنحو

من المعتزلة لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغا ما بلغ ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجملة : فبطلان ضروري ، احتجا بوجوبين .

الأول : ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا : ان الأعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سيأتى
 واهلم أنه لا يحصى لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حيثئذ جوهرام جملة من الأعراض .
 الثانى : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفت ، وبالعكس .
 قلنا : التلازم لا يفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد بالفعل أولا ، وأياما كان فاما متناهية أو غير متناهية ، فلاحتمالات أربعة
 الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول بتركيبه من الاجزاء التى لا تنجزأ ؛ إذ لو كانت الاجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل ، يلزمه كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس بممكن
 الثانى : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام
 الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينسب إلى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء
المقصد الرابع : فى حجة المتكلمين وهى نوطان
 النوع الأول : أن نبيين أولا لأن كل منقسم له أجزاء بالفعل ؛ ثم نبين أنها متناهية .
 أما الأول فلو جوه

الأول : التقابل للقسمة لو كان واحدا لم انقسم الوحدة ، والتالى باطل ، فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال فى أحد الجزأين غير الحال فى الآخر ،

والاستثنائية بينة، إذ لا معنى لوحدة إلا كونها لا تنقسم

الثاني : لو كان القابل للتقسام واحدا كان التفريق اعداما له ، والثاني باطل .
أما الملازمة : فلأن التفريق حيثئذ أعدام هوية واحداث لهويتين ، فان من
المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم .
فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر
وإيجاد البحرين الآخرين ، وبديهية العقل تنفيه

الثالث : أن مقاطع الأجزاء متمايزة بالفعل ، فان مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورة ، وكذا الربع والخمس بالغاما بلخ ، وذلك يوجب التمايز بالفعل
وأما الثاني فلو جوه .

الاول : لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في
زمان متناه ، ولم يلحق السريع البطيء ، وبطلان اللازم دليل بطلان المزوم ،
الثاني : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار ما ينتهي بين الحاصرين محال
الثالث . أن التأليف لابد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين
كحجم الواحد ، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف
الأجزاء حجم ، والمفروض خلافه ، وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجمل
التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات ، فيحصل حجم في الجهات وهو
الجسم ، فليس كل جسم مركبا من أجزاء لا تنتهي . ثم نقول : وهذا الجسم
له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه وأجزاء
غير متناهية ، ولاهلك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة
الحجم إلى الحجم نسبة الاجزاء الى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم
نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء الى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه ،
فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي . هذا خلف
النوع الثاني : أن نبين تركيب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ اذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان . وأيضا : فإنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لا تنقسم . قلنا : في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرها فهو المطلوب ، وإلا لكان له محل لا ينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولا يتسلسل ، بل يفتنى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذي لا يتجزأ

الثاني : الحركة موجودة ، وانها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة ، وإلا لم يوجد الماضي ولا المستقبل ؛ لأن الماضي ما كان حاضرا ، والمستقبل ما سيحضر ، وانها لا تنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع أجزائها ؛ إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينما فنبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، فكذا المسافة لانطباقها عليها . أو تقول : لانه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها ، فان الحركة إلى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : يبرهن اقليدس على وجود زاوية هي أصغر ازوايا ، وهي ما تمسحل من مماسة خط متعقيم ، لا تنقسم ولا تتصور إلا بأثبات الجزء .
الرابع : تقرر كرة تماس سطحها مستويا ، لا مكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فما به المماس لا ينقسم ، وإلا فاما في جهة فهو خط ، أو أكثر فهو سطح ، ولا انطباقه على السطح المستوي فهو محتوي ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم تقرر تدرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقعة ، وهو المطلوب .

الخامس : تقرر خطا قائما على خط ويمر عليه ، فإنه تماس في مروره جميع

أجزاء ذلك ، والمهاسة إنما تكون بنقطة ، فالخط الممرور عليه مركب من قطع ، والسطح من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

السادس : لولا انتهاء الأجسام الى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون أجزاءها الممكنة سواء ، وهوبهت السابع : لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخرדلة الى صفائح غير متناهية ، فتغمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى ، وإنه ضرورى البطلان ، وتقص ذلك ، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا ، ففيه للنصف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة الى غير النهاية ، لا أنه مركب من أجزاء لا تتجزى ، أنواع النوع الأول . ما يتعلق بالمحاذاة ، وذلك وجهان .

الأول : كل متعيز يمينه غير يساره ضرورة .

الثاني : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فإن الوجه المضىء ، أى الذى الى الشمس غير المظلم ، أى الذى إلينا ، وهذا أيضا ضرورى النوع الثانى : ما يتعلق بالمهاسة ، وهو وجهان .

الأول : لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فليست لا تتجزى ، هذا خلف بيانه : أن الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن النّاس ، فإيه يماس أحد الطرفين غير مابه يماس الآخر ، فينقسم لا يقال : لانسلم ذلك لجواز التداخل ، لأننا نقول : بطلانه ضرورى ، وإن سلم جدلا فيكون حيزهما واحدا ، وكذا إذا انضم اليهما رابع وخامس بالغا ما بلغ ، فلا يكون ثمة ترتيب ولا وسط ولا طرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المفروض ، ومع هذا فالمداخلة بعد المهاسة ، فلا شك أن الملاقى عند المهاسة غير الملاقى عند المداخلة التامة ، فيلزم انقسام .

الثاني : لو جاز جزء على ملتي اثنين لم يكن لا يتجزى ، والملزوم حق

فلازم حق، وال لزوم بين ، فإنه يكون مماسا لها لا بالكلية ، ولا معنى للتقسام
ألا ذلك ، وأما حقبة المزوم فلوجوده .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر ، فانصفه بالحركة إما عند كونه
بتمامه في الجزء الأول ، أو الثاني ، أو على الملتقى ، والأولان باطلان ، لأنه إما
قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفي الثالث المطلوب .

الثاني : نفرض خطا من أجزاء شفع كسطة ، ونفرض فوق أحد طرفيه
جزأ ونحتم الآخر جزأ ، ثم نحركا على السوية ، فلا بد أن يتعاضدا قبل أن يتجاوزا
وذلك على المنتصف ، إذ فرضنا الحركتين سواء ، وهو ملتقى الثالث والرابع

الثالث : نفرض خطا من أجزاء وتر ، ونفرض ذينك الجزأين كليهما
من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث
فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث ، إذ شرط
انتقالهما فراغ ما يسع الجزأين

النوع الثالث : ما يتعلق بالسرعة والبطء ، وحاصله : أحد الأمرين لازم ، إما
انتهاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الاجزاء ، والأول منتف
فثبت الثاني . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه إذا قطع السريع جزءا فالبطيء لا يقف لما بيننا أن البطء ليس
لتخلل السككات ، فهو إذا يتحرك ، فاما أن يتحرك جزءا أيضا فالسريع كالبطيء
وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثاني

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة سرية وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى
عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السككات ، بل يكون ذلك دليلا على ذلك
مستأثرا ، فعندما تقطع السرية جزأ إن قطعت البطيئة مثلها لم تساوى السرية
والبطيئة ، أو أقل لم التجزى وذلك في صور

الأول : الدائرة الطوقية من الرمح مع الدائرة القطبية منها ، أذ لو تحركت

الطوقية ووقفت القطبية ثم التفكك وانتهى الرحى الى دوائر بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او ماهو أشد منه ، ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السعى ، وذلك وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كمائر الماديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه العجائب ليثبت مذهبكم !

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمايز ، وهما متلازمتان ضرورة والاتصاك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين ، أحدهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه ماداً باعه ؛ فمما أصبغه يرسم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءاً جزءاً ، وإن شئت فافرضه في الفلك في كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والأخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها ، فإن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً ، والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل ، لأن الشماع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دلوعى رأس جبل محدود طرفه الآخر في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الجبل ويمد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة السادسة : جزء يتحرك جزءاً على متحرك جزءاً آخر ، ولنفرض

١ - ح خطأ ، ونفرض ه خطأ على ا و ز جزءاً على ه فإذا تحرك و من ا إلى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا تحرك ز من و

وكان مقابلا لـ الى هـ وهو الآن مقابل لـ ح فقد تحرك ز جزأين حين تحرك
 و جزأ ، فحين تحرك ز جزأ يكون و تحرك أقل من جزء وفيه المراد .

النوع الرابع : ما يتعلق بالاشكال الهندسية ، وهو وجوه

الأول : أنا تقترض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ،
 فذلك ستة عشر جزأ ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء ، والقطر أيضا
 أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ،
 لا يقال : لم لا يجوز أن يكون القطر أطول وبينها خلاه ؟ لا أنا نقول : الخلاء
 الذي بين كل جزأين أن وسم جزأ كان القطر مثل الضلعين لأنه سبعة أجزاء ،
 وأن كان أقل ثم الانقسام

الثاني : مثلث قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة
 أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره ك مجموع مربعي الضلعين ، ولكن
 مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة
 عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم انقسام الجزء حيثئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من
 الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك
 الضلع شيء ، فأن كان مثله لم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل
 عليه وهو مثل الآخر ، فيكون ك مجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ،
 وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فإذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء
 لا تتجزئ ، فأن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها انقسم الجزء ، وإلا فبين كل
 جزأين إما خلاه ، فأن كان بقدر ما يمسح جزأ كان ظاهرها ضعف باطنها والحس
 يكذبه ، وإن كان ذلك اخلاء أقل ثم الانقسام ، واما لا خلاه فيكون باطنها
 كظاهاها وهو كظاها أخرى محاطة بها وظاها المحاطة أيضا كباطنها وهي كثلاثة
 ورابعة بالثمة ما بلغت ، فتكون أجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطبية وبطلانه لا يخفى .

الخامس . برهن أقليدس أن الزاوية المستقيمة الخططين تنقسم إلى غير النهاية ،
وأنه ينشأ الجزء

السادس : برهن على أن كل خط قابل للتصنيف ، فإذا فرض من أجزائه وتر
لزم تجزئ الوسطاني

المقصد السادس : في تحرير مذهب الحكماء . قالوا : لما تقرر أن الجسم لا ينفصل
إلى أجزاء لا تتجزئ فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة ، كما هو عند
الحس ، وقابل للقسمة إلى غير النهاية ؛ إما بالتركيب ، وإما باختلاف عرضين قارين
كالسواد والبياض ، أو غير قارين كالمستقيمين ومحاذاتين . نعم قد يمنع عن الانفكاكية
مانع ، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صغر . وأما الترضية فلا
تقف أبدا

المقصد السابع : في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة . قالوا : فالجسم
متصل وهو قابل للاتصال ، فتم اتصال نسميه الصورة الجسمية ، وندهى أنه
ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فان ثم أمرا قابلا
للاتصال تارة والاتصال أخرى ، والتقابل لهما ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن
الثابت للشيئين غير كل واحد من المتزايلين ، أو تقول : قابل الاتصال باق مع
الاتصال ، والاتصال لا يبق مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذي
نسميه بالهيولى

وتلخيصه : أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكميات
كون الكم غير الاتصال ، أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق
بالضرورة كون الاتصال غير ما قبله ، ومما للاتصال صورة ، والقابل له مادة ،
وربما يقال في المعارضة : الهيولى إذا كانت واحدة كانت متصلة ، وإذا
كانت كثيرة كانت منفصلة ، فهي قابلة للاتصال والاتصال ، فلو اقتضى قبولها

الاثبات هيولى يلزم أن يكون للهيولى هيولى ، ويلزم التسلسل ، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص ، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل ؛ فلا يلزم للهيولى هيولى ، الا باثبات أمرين : أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا ، والثانى أنه يزول عنها ويعود اليها ، وذلك مما لا سبيل اليه ، فان وحدتها وكثرتها ، بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ، والا فهى لا واحدة ولا كثيرة ، ولا متصلة ولا منفصلة ، انما هى استعداد محض لأفعل لها الا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لا يتم الا بإبطال قول من يقول : مبادئ الاجسام أجزاء متجزئة فى الوجود ، غير قابلة للتجزئة بالفعل ، واتصال الجسم : عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء ، واتصاله عن افتراقها ، وكل جزء منها متصل بالحقيقة ، وغير قابل للاتصال ، والجسم الذى يقبل الاتصال غير متصل بالحقيقة ، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والاتصال .

وابطله ابن سينا بما حاصله : ان كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية أثينية ، تكون طباع كل منها طباع الآخر الخارج الموافق لطافى الماهية ، فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الاتصال ، وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال ؛ اللهم الا لما منع ، وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته ، والا انحصر نوعه فى شخصه فيمكن مفارقتها ، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والاتصال ، ويحصل المطلوب ، ومبناه كون الأجزاء متوافقة فى الماهية ، وهو ممنوع ثم نقول : قد يكون تخصص أحدهما مانعا ، أو الآخر شرطا له ، وربما يقال :

الاتصال الوحدة ، والاتصال الكثرة ، وهما عارضان للجسم ، فعليكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم ، فانا من وراء المنع ، وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له ، ويصير النزاع فى كون الجسم ذلك القابل ، أو مع هذا الاتصال ، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم ، والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة ، فيصير النزاع تقنيا .

وهنا سؤال يستصعبه بعض وهو : أن الاتصال اذا كان جزءاً للجسم ، فبزواله تعدم هوية الجسم ، فلا يكون الجسم قابلاً له ، واذا كان الجسم يبقى مع زواله فليس هو جزءاً للجسم . وظن أن ذلك مغالطة ، وقعت من الاشتراك اللفظي ، فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاث ، وهو أمر لا يزول عن الجسم ، ولنفس الامتدادات ، وهو كم ، وليس جزءاً للجسم ؛ بل عارضا له .

وجوابه : أن قولنا : الجسم قابل للاتصال ، ليس معناه أن شخصاً من الجسم باقياً ، يتوارد عليه اتصال تارة ، واتصالان أخرى ، وكيف يكون الواحد بالمتضمن واحداً تارة واثنين أخرى ؟ بل مرادنا أن ثمة أمراً لا يمتنع حفظ الماهية الجسمية ، معلوم البقاء في الاحوال ، وتتوارد عليه الهويات ، فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة ، ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والاتصال ، فاننا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصاً متعددة ، وثمة أمر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال ، وتارة لاتصالات متعددة ، وليس نسبة هذه الاشخاص الى ذلك الشخص كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ، ولو كان زوال الهوية لا يزوال جزء وبقاء جزء ؛ بل بانتفاء الاجزاء بالمرة ، لما كان كذلك .

تفبيهِ : وربما قالوا : الجسم له قوة وفعل ، والبسيط لا يكون كذلك ، وربما استعانوا بالتخلخل والتكاثف ، والكون والقياد . والمعتمد في نفى الهويولى أنها : إما لها حصول في الحيز أولاً ، فان كان : فاما على سبيل الاستقلال للجسم ، أولاً ، فلهيولى صفة حالة في الجسمية ، وإلا فلا تختص الجسمية بها ؛ لانه أمر معقول محض ، وقد يقال : لو كان الجسم مركباً من جزأين لم من تعقله تعقلهما ، واللازم باطل . والجواب منتم تعقل حقيقته

المقصد الثامن : في تربيقات لهم على الهويولى

أحدها : اثبات الهيولى لكل جسم ؛ اذ تلك الحجة لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والاتصال بالفعل ، ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلسكيات . فقال ابن سينا : طبيعة الاتصال للجميع واحدة ، فاذا ثبت احتياجه الى المادة امتنع قيامه بنفسه ، والا كان في حد ذاته غنيا عن المحل ، والغنى عن المحل لا يحل فيه ، وبالجمل : للحقيقة الواحدة لا تختلف لوازمها ؛ فتكون قأمة بذاتها تارة ، وبالغير أخرى ، كما لا تكون جوهر مرة ، وعرضا أخرى . والجواب : من اتحاد الاتصال الجسمي ، وذلك مما لا سبيل الى اثباته ، وإن سلم : فقد لا يكون الشيء محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته ، بل يعرض كل منهما له عن علة ، وأما النقض بالطبيعة الجفصية فقد عرفت جوابه

ثانيها : أن الهيولى لا تخلو عن الصورة ؛ لوجوه

الاول : الهيولى المجردة ، إما اليها اشارة فتكون جسما ، أو في جسم لا ممتناع الجوهر الفرد ، والا فاذا حصلت فيها الصورة فاما في جميع الاحياز والمظاهر ، أو لافي شيء منها ، أو في بعضها ، والثلاثة باطلة ، فالاول لان ضرورة ، والاخير لعدم المخصص . فان قيل : لعل صورة نوعية تخصصصها . وأيضا : يلتقص بالجزء المعين من الارض ، واختصاصه بميزه بلا تخصصص . قلنا : الصورة النوعية أحببنا الى جميع أجزاء حيز الشكل واحدة ، فالكلام في تخصيصه بميزه ، والجزء من الارض انما اختص بميزه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز ، أو بميز آخر انتقل منه بالاستقامة الى ذلك الحيز . والجواب : أنه فرع عدم القادر المختار ، وأنه لا تخصصص الا الصورة

الثاني : أنه يلزم له فعل وقبول

الثالث : مادة الجزء والكل ان تجردتا ، فان كانتا واحدة فالشيء مع غيره كهو لا معه ، والا كان المجموع زائدا ، فم مقدار وصورة كما مر . وقد عرفت ما فيها ، فلا نكرها

ثالثها : أن الصورة لا تخلو عن الهيولى بل وجوده

الأول : لو فرضنا صورة بلا هيولى ، فإن كانت مشارا إليها كان متناهيًا ومفكلاً ، أما لنفس الجسمية : فكل جسم له ذلك الشكل ، فيتماهى حيث أخذ الشكل والجزء ، أولاً ، فتكون قابلة لغيره ، وما هو إلا بالفصل والوصل ، فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل ، وقد أبطلناه ، وإن كانت غير مشار إليها فليست صورة جسمية ؛ لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد ، ويمتنع أن يتصور بلا حيز ولا إشارة . وأيضا : فتكون أمراً عقلياً محضاً ، فيمتنع مقارنته للمادة . لا يقال : هذا يلتقط بالفلك ؛ إذ شكله مقتضى ذاته ، وجزؤه ككله ، ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل ؛ لأننا نقول : لو لا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ككله ، لكن ثمة مانع ، وهو أن الشكل حصل له ذلك الشكل ، فامتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وألا لم يكن جزءاً ،

وأما في الصورة : فلون مجرد فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة ، فلا يكون ثمة كل ولا جزء ، فضلاً عن اختلافها بالفلك ، ولكن : لمانع أن يمنع أن الشكل إنما يكون بالاتصال والاتصال ، كما في الشمعة تفكك بأشكال مختلفة من غير فصل ، ولا يجاب بأن ذلك يقتضى التهمة الوهمية ، وتفضى إلى الاشتكافية ، ويلزم الحال المذكور ، لأننا نقول : لو كفى ذلك لاستقل بالدلالة ، فكان هذه المقدمات كلها ضائعة ، ويمكن الجواب : بأنه لا ينشئ حقيقة الكلام .

الثاني : الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنيت عن المثل ، فلا تحمل فيه

الثالث : نقرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها ، فإن كان لا يتميز ثمة فالشيء مع غيره كهو لامعه ، وإن كان يتميز وقد عرفت أنه لا يتميز بين الامثال إلا بالمادة - فهي مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها ، وهذا خلف ، وقد عرفت ما فيه ، فلا نكرره .

رابعها : قد علمت أنه لا بد من احتياج أحد الجزأين إلى الآخر ، فاعلم

أن الهيولى ليست علة للصورة ، وإلا لم لها وجود قبل وجود الصورة ، ولاجتمع فيها القبول والفعل ، ولأنها تقبل صوراً لانهاية لها ، فلا تكون علة للمعينة ، ولا الصورة للهيولى ؛ لأنها حالة فيها ، فتحتاج فى وجودها إليها ، ولأنها لا توجد إلا مع التناهى والتشكل ، والهيولى متقدمة عليهما ، ولزوم استقامتها عند عدم الصورة المعينة ، فحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها ؛ لأن الصورة آتية تحققها بتواردها ، إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدمت المادة ، ففى كالدعائم ، تزال واحدة وتقام مقامها أخرى ، وحاجة الصورة فى الشخص ؛ إذ قد علمت ان تشخصها لمادة ، وما يكتنفها من الأعراض .

خامسها : لكل جسم صورة نوعية ، لانها مختلفة فى الوازم ، كقبول الانقسام بسهولة أو عسر ، أو عدمه ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ؛ بل لأمريختص ؛ فإن كان مقوما للجسم فهو المطلوب ، وإلا عاد الكلام فيه ويتسلسل .

قال الامام الرازى : الظاهر أنها من الأعراض . ونقول : لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية ، فلم يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية ، وربما يستدل بأن الماء اذا سخن يعود بالطبع بارداً ، فتمتة أمر هو مبدأ للكيفية باق . قلنا : ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ؟ ولم قلتم إنه ليس بفعل الفاعل المختار ؟ . وهذا مع ضعفه أصل له فروع كثيرة ، فتحققه ولا تلتس .

سادسها : كل جسم له حيز طبيعى ، ضرورة أنه لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة . قلنا : ممنوع ؛ بل لو خلى لكان كالحديد ، لا مكان له ، أو تكون نسبتته الى الاحياز سواء ، حتى يحصره المختار ، ولو فرضت الاحياز خالية ثم خلق الأرض كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء ؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط . كما قال ثابت بن قرة : وإذا رمينا مدرة فانما تعود الى مركز الأرض ؛ لأن الجزء مائل الى كله ، وبالجمل : فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلى وطبعه لكاتب يقتضى حيزاً مبهماً ، ككل جزء من الأرض ، ويكون المخصص أمراً من خارج ؟

فرعان

الأول : لا يكون لجسم حيزان طبيعيان؛ فانه إذا كان في أحدهما فأن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له، وإلا فالآخر ليس طبيعيا له ، وإذا كان خارجا عنهما فاما أن يتوجه إليهما وهو محال، أولا إلى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا، أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا .

الثاني : مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وأن تعاوت البعائط فيه فإلما كان هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير - وفيه نظر : لأنه لو أخرج عنه لم يعد اليه طبعاً لعدم المرجح ، والمتساويان في المقدار قد يختلفان في القوة ، فالمعتبر هو التماوى في القوة .

التفصيل الثاني : في أقسامه . وأحكام كل جسم منها . وفيه مقدمة وأقسام

المقدمة : الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب ، والبسيط له رسمان :

الأول : ما جزؤه مساوٍ لكاه في الالام والحد . والمراد هو الجزء المقدارى وإلا ورد الهوى والصورة .

الثاني : ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبايع ، وكل منهما قد يعتبر بمحسب الحقيقة أو الحس ، فهذه أربعة اعتبارات ، فاعتبر ذلك في الأعضاء المتشابهة كاللحم والعظم ، وفي الفلك يظهر لك الفرق ، والمركب بخلافه ، ولكل جسم شكل طبيعى لوجوب تناهيه ، فلو خلى الجسم وطبعه ، يحيط به حداً أو حدوداً ، والفلك الطبيعى لا بسيط هو الكرة ؛ لأن له قوة واحدة ، والقوة الواحدة لا تعمل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً ، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة . وشكله بوجوه :-

الأول : الأرض بسيطة وليست كرية ، وقولهم : تضاريس الأرض وخفوناتها ولا قدر لها ، باللبة إليها ، فهي كجاورسة على كرة كبيرة ، فلا تخرجها عن كونها كرية بمجملتها ؛ لا ينفى ، إذ الكرة لا تقبل الأشد والأضعف .

الثاني : الأفلاك المكوكة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع .

الثالث : التفاعل لا شكل الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها . وقد يجاب بأن فعلها في مركب .

الرابع : الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانبها بالرفق والثخانة فروع : فالأناه كلما كان أقرب الى المركز كان أكثر احتمالا للماء ، وذلك لأن ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم ، وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة الى وتر واحد ، ثم الجسم البسيط : ينقسم الى فلكي وعنصري ، فالفلكي : الأفلاك والكواكب ، والعنصري : العناصر الاربعة ، والمركب : ينقسم الى ماله مزاج ، وإلى مالا مزاج له ، فهذه خمسة أقسام .

القسم الأول في الافلاك* : وفيه مقاصد

المقصد الأول : زعموا أن الافلاك الثابتة بالرصد تسعة ، تشمل على أربعة وعشرين فلكا ، فلك الافلاك : وهو المسمى بالفلك الاطلس ، لأنه غير مكوكب ، وبالعرض المجيد في لسان الفرج ، وتحت فلك الثوابت . ثم فلك زحل ، ثم فلك المشتري . ثم فلك المريخ . ثم فلك الشمس . ثم فلك الزهرة . ثم فلك عطارد . ثم فلك القمر . وهو السماء الدنيا . دل على وجودها الحركات المختلفة ، فإنه لا بد لها من محال متعددة ، ودل على ترتيبها الحجب ، فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى ، وهو على ما ذكرنا من الترتيب . وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس ، وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالغمامة . فهذه التسعة هي الافلاك الكلية ، ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه السلكي ، وسنعهدها عليك عداً إن شاء الله تعالى ،

ومبناه أن الافلاك لا تنخرق ، ولا جاز أن يكون الحركة للكوكب نفسه كالصالح في الماء ، وإن سلم ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نقاط تتحرك ، إما بنفسها أو بأعتماد الكواكب عليها ، وليس ذلك أبعد من الخارج ومتمميه ، ثم لم لا يجوز أن يكون لكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي الحركة اليومية ، فيبقى

(٦) تلي : هذا القسم وما بعده الى المرصد الثاني في عوارض الأجسام غير مقرر

عن اثبات التاسع ، ولم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك ؟ وبقاء
نصبها لا يصلح للتحويل لجواز اتفاقها في الحركة ، ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها
تحت الأفلاك الميارة ؟ وحكاية الكسوف إن سلم فقيما يعم في مداراتها ، فكيف
الميل إلى الجوز في غيرها ؟

المقصد الثاني في المحدد : قالوا : الجهة منتهى الإشارة ، ومقصد المتحرك
بالحصول فيه ، فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم الخاض كذلك ، لا يقال :
الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى المواد المعدوم ، لأننا نقول : لا بالحصول
فيه بل بتحصيله ، والضرورة تحكم بوجود ما يراد الحصول فيه ، وعدم ما يراد
تحصيله ، ولا شك أنها شيء ذو وضع ؛ لأن المفارق تمنع الإشارة إليه ، والحصول
فيه ، وأنها لا تنقسم ، وإلا فالجهة أحد جزأها ؛ فإنا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة
أيقعت إلى جزئها الأقرب ، فأن انتهت فهو الجهة دون ما وراءه ، وإلا فالجهة
ما وراءه دونه ، فهي نهايات وحدود ، وإلا لكنت متميزا بالاستقلال فكان
منقسما . وأيضا : فلو لم تكن حدودا ، فأما الخلاء وأنه محال ، أو الملاء المتشابه
فلا يكون أحد جزأيه مطلوباً بالطبع ، والآخر متروكاً بالطبع ، وقد علمت أن
الجهات على كثرتها اعتبارية ، ماعدا العلو والسفل ، فأنهما جهتان حقيقتان ،
فإذا لا بد من جسم يحددهما ، ويكون كريا ليتحدد القرب بحيطه وهو العلو ،
والبعد بمركزه وهو السفل ؛ لأن غير الكرى لا يحدد إلا القرب منه ، وأما
البعد منه فغير محدود ، ويكون واحدا ، وإلا فأما أن يحيط بعضها ببعض ، فيكون
المحيط هو النهاية ، ويكون كافيا لتحديد الجهتين به ، أولا يحيط ؛ بل يكون كل
منهما في جهة من الآخر ، فتكون الجهة متعددة قبلهما لاجتماعهما ، والمفروض
خلافه ، فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات بحيطه بالكل ، وهو المطلوب .
ثم له أحكام :

منها : أنه محيط ، والا جاز انحلاله ، واللازم باطل ، أما الترومية ؛ فلأن

البسيط يمكنه أن يلاق بأحد طرفيه ما يلاق به بالآخر ؛ لتساويهما ، وأما بطلان
اللازم : فلأن ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة ، وهي لا تكون إلا من
جهة إلى جهة ، فتكون الجهة متحددة قبله لانه ، هذا خلف .
ومنها : أنه شفاف ، وكذلك سائر الافلاك ؛ لأنها لا تحجب الأبصار عن
رؤية ما وراءها .

واعلم : أن هذا لا يتمشى في المحدد ، إذ ليس له وراء ، إلا أن يقال : لو كان
ملونا لوجب رؤيته ، فنقول : ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة المرئية لونه ؟
لا يقال : ذلك أمر يحس به في الشفاف إذا بعد صمقه ، كما في ماء البحر ، لأننا نقول :
قد تكون لونا حقيقيا ، وما الدليل على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخليقي ؟
ومنها : أنه لا ثقيل ولا خفيف ؛ لأنهما مبدأ الميل الصاعد والهابط ، وهما
بالاستقامة ، فيقتضي تحدد الجهة قبل ، ولا يعم الافلاك ، والحجة العامة : أنها
متحركة بالاستدارة ، بدلالة الارصاد ، ففيها مبدأ ميل مستدير ، فلا يكون فيها
مبدأ ميل مستقيم ؛ لتنافيها . وقد يمنع التناقض ؛ إذ قد يجتمعان ويحصل
باجتماعهما حركة مركبة كالحركة وكافي المعجلة ، وليست حركة الاستدارة صارفة .
ومنها : أنه لا حار ولا بارد ، قال ابن سينا : لتلازم الثقل مع البرودة ، والخفة
مع الحرارة . ولما منع أن يمنع التلازم مطلقا ، بل في العناصر ، فأن قال : الحرارة
علة الخفة ، فيمتنع التخلف ، قلنا : قد يتخلف الأثر لعدم التقابل كالحركة ، فأنها
توجب الحرارة ، والافلاك متحركة وغير حارة ، لأن مادتها غير قابلة ،

وقال الامام الرازي : لو كانت هي حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل
والتقابل من غير طائق ، والتالي باطل ، وإلا كان الاقرب أسخن ، كرهوس الجبال الشاغمة ،
ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات ، مع أنها اضعاف اضعافا .
قلنا : مراتب السخونة مختلفة بالنوع ، فربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة
ماضييفة ، ثم لأثر التسخين قد لا يصل اليهسا ، وهو منقوض بتسخين

الشمس ، والقياس عليها ضعيف ؛ لأنها لا تمسخ بل أشعتها ، ولذلك اذا انعمت احرقت كما في المرابا المحرقة ، وما ذكر منقوض بكرة الناولين بها عندهم . ومنها : أنه لا رطب ولا يابس ؛ لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه ، واليبوسة عسرة ، ولا يتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة .

ومنها : أنه لا يقبل السكون والفساد ؛ لأن كل جسم له حيز طبيعي ، فلا صورتين السكائنة والفسادة لكل حيز طبيعي ، فإن اتحد حيزها كان الجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال ؛ لأنهما لا يحصلان فيه لامتناع التداخل ، فلا بد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه ، وهو الحركة المستقيمة . والجواب : أن الصورتين قد تقتضيان حيزا واحدا ، إذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ، وأنه محال ، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى . وما يحققه : أن الصورتين مم اختلافهما لا يمنع اشتراكهما في لازم واحد ، وهو اقتضاء ذلك الحيز .

ومنها : أنه لا يتحرك في الكم ؛ أما محذبه : فأذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل اليه ، وقد علمت أن ماوراءه عدم محض ، ولو انتقص ثم خلو مكانه . إذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ، وأما مقعره : فلأنه مثل المحذب للبساطة ، فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، فكذا محذب الهوى ؛ لعدم المكان وامتناع الخلاء ، فكذا مقعره الى أن يستوعب الأفلاك ، ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحذب ليس لذاته ، فلا يجب مشاركة المقعرة ، وأنه لا يتأتى في سائر الأفلاك ، وأما على رأينا فالمنع ظاهر ؛ لجواز الخلاء ، ولجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه ،

ومنها : أن فيه مبدأ ميل مستدير ؛ لأن أجزائه متساوية للبساطة ، فلا يكون اختصاص البعض بحيزه دون الآخر أولى من عكسه ، فلما أن لا يحصل كل جزء في حيز ما وأنه محال ، أو يحصل الكل في الكل إما معا ، وأنه محال ،

وإما بدلا ، وذلك يقتضى كونه متحركا بالاستدارة، والاشكال عليه ، أنه بناء على البساطة ولم تثبت تغير المحدد من الأفلاك ، وإن سلم فأما أن يتحرك الى جميع الجهات ، وأنه محال ، أو الى بعضها، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأيضا : فلا بد من قطبين ساكنين ودوائر ترسمها الاجزاء حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحيته للقلبية، وأنه ترجيح بلا مرجح ، ولا يمكن أسناد ذلك الى موجب بالذات ؛ لأنه لا يخصص الا لمرجح معد للقابل ، ولنسبته الى جميع الاجزاء سواء ، بل الى مختار ، واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار، فليعترفوا به أولا، فإنه يخفف عنهم كثير من المؤنات ومنها : أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم ؛ لمنافاته للميل المستدير ، وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنه قيل : هو المتحرك بالحركة اليومية، وهو المحرك لجميع الأفلاك معه في اليوم بليته دورة تامة تقريبا، وهو الفلك الاعظم، وحر كته تسمى الحركة الاولى وقطبها قطب العالم، ومنطقته تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه وهي حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب، تكون ملازمة لسمت الرأس، بخلاف الشمس فإنها تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ما، ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت، ثم تميل الى الجنوب كذلك ، هكذا دائما، فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ، ليس في سطحه ، والشمس إذ تارنت كوكبا مامن الثابتة خلفته إلى المغرب ، فعلم أن لها حركة الى المشرق أمرع من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها. ثم تتجاوزها غائمة إليها الى المغرب ، وتقرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم، قاطعة لجميع ما تحتها ، كأنها مدار الشمس انبسطت ، وتسمى منطقة البروج ، وفلك البروج ، ومنطقة الحركة الثانية . وأنها تقطع معدل النهار بنصفين ، وكذلك كل دأرتين عظيمتين تفرضان في كرة ، والتقاطع يكون على

تقطعتين مشتركتين ، وتسميان تقطعي الاعتدال ، فإتجاوزهما الشمس إلى الشمال هو الاعتدال الربيعي ، وماتجاوزهما إلى الجنوب هو الاعتدال الخريفي ؛ ويفرض على منتصفها في كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان تقطعي الانقلابين ، فالتى في طرف الشمال الانقلاب الصيفي ، والتى في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي ، وبهذه النقط الأربع تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية . ثم قسموا كل قسم ثلاثة أقسام متساوية ، فيكون المجموع اثني عشر قسما ، يفصل بين كل قسمين نصف دائرة ، فيحيط بها ست دوائر ، وقسموا كل درجة ستين قسما سواء ، وقسموا دقائق ، والدقائق ستين قسما وقسموها ثوانى ، وهكذا ثوانت ودوابع فما زاد ، واخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين التسمية ، وأنها تزول بالحركة البطيئة التي للشوايت والأسماء بحالها ، فأن البروج أقسام للثلاثين ، وابتدعوا بما إلى الاعتدال الربيعي من جانب الشمال إلى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب ، فصارت ثلاثة منها بين تقطعي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي ، هي : الحمل والثور والجوزاء ، وتسمى بروجاً ربيعية ، لأن الربيع عبارة عن زمان كون الشمس فيها ، وثلاثة بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي : هي : السرطان والأسد والعنبلية ، وتسمى بروجاً صيفية ؛ لمثل مامر ، وثلاثة بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي : هي : الميزان والعقرب والقوس ، وتسمى بروجاً خريفية ، وثلاثة بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي ، وهي : الجدي والدلو والحذوث ، وتسمى بروجاً شتوية . وهذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب إلى المشرق ، وعكسه يسمى خلاف التوالى ، وهو من المشرق إلى المغرب . ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الأربعة ، أعنى قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وقسموها بهذا الاسم . ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين ، فن

المعدل بالاعتدالين ، ومن المنطقة بنظيريهما ، وقطبها هذه الدائرة الاعتدالان ؛ إذ يجب أن يقع في الدائرتين ، فإنها تقاطعة لهما على قوائم ، وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم ، فيكون قطب كل نقطة من الأخرى ، والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما ، وهما الاعتدالان . وتوهموا دائرة أخرى تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج ، أو بكوكب ، وصميت دائرة الميل ، والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء ، والواقعة بينه وبين الكوكب بعده ، وتوهموا دائرة أخرى مارة بقطبي منطقة البروج وجزء ما من معدل النهار ، أو بكوكب ما ، وصميتها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء ، أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب ، فهي خمس دوائر توهموها لبالنسبة إلى السفليات ، ثلاثة متحدة بالشخص ، هي معدل النهار ، والمنطقة ، والمارة بالآقطاب الأربعة ، وثلثان متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما ، وهما دائرتا الميل والعرض ، وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالآقطاب ، إذا كان الكوكب أو الجزء عليها ، وتوهموا خمس دوائر أخر بالنسبة إلى السفليات ،

أحداها : الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك ، وتسمى دائرة الأفق ، وتختلف بحسب البقاع ، وقطبها سمت الرأس والقدم ، وأربعة تمر بقطبيها ،

فالثانية : تمر بقطبي الأفق ، وبقطبي معدل النهار ، وهي دائرة وسط السماء ، وتصل بين الصاعد والهابط من الفلك ، وبين النصف الشرق والغربي منه ، وقطبها تقطعا المشرق والمغرب من الأفق

والثالثة : تمر بقطبي الأفق وبقطبي هذه ، أعنى وسط السماء ، وتسمى دائرة أول السموت وتصل بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك ، وقطبها تقطعا الشمال والجنوب من الأفق .

والرابعة: تمر بقطبي الافق، وبقطبي المنطقة، وتسمى دائرة السموت، وعرض اقليم الرؤية، ووسط سماء الرؤية؛ لأنها تفصل بين نصفى فلك الثوابت، وفيه كواكب مرئية.

والخامسة: تمر بقطبي الافق، وبكوكب ما، وتسمى دائرة الارتفاع، إذ قوس منها بين الأفق وبين الكوكب، من جانب المشرق ارتفاعه، ومن جانب المغرب انحطاطه، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء، إن لم يكن على دائرة أول السموت، وعليها إن كان عليها، وهذه الدوائر، ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة وهي: دائرة الأفق، ووسط السماء، وأول السموت، وثلثان منها تتغيران آناً فآناً، وهي: دائرة الارتفاع بحركة الكواكب، ودائرة وسط السماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها بالحركة اليومية،

فهذه أمور موهومة ولا وجود لها في الخارج، ولا حجر في مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال، إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم، وإذا رأيت بعض تحيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سمع هذه الألفاظ فوات القعاقع.

المقصد الثالث: في فلك الثوابت: قد زعموا أن لها حركة بطيئة، وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة، وقيل: في ستة وثلاثين؛ إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد، واعتقادهم أنها تتم الدورة، فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة. وإنما سميت بالثوابت: إما لبطء حركتها فلا تحس وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض، وانضم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما بعد الأولى: الفلك الموافق المركز: مامركزه مركز العالم، وهو مركز الأرض، ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج، هما محده ومقره، والخارج المركز: فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها؛ بل يقع إلى

جانب منها ، ويكون في ثخن فلك آخر ، ويسمى المائل ، وينقسم إلى قسمين ويسميان بالمتجهين ، وهما آخذان من غلظ بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج الى دقة حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج ، من أحدهما لمحدبه ، ومن الآخر لمقره ، متبادلين في الغلظ والدقة ، فيكون غلظ كل في مقابلة الدقة من الآخر ، بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج في جميع الأجزاء سواء ، ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ، ويكون مقر الداخلاني موازيا لمحدب الخارجاني ، ومركزهما واحدا هو مركز العالم .

والتدوير : عبارة عن كرة مركوزة في ثخن فلك ، بحيث يماس محدبه بنقطة ، ومقره بأخرى ، ويكون قطره بقدر ثخن الفلك ، ولا يتصور له مقر ، ويتحرك مركزه بحركة الفلك دأرا حول مركز العالم ، ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل ان كان موافقا وان كان خارجا

الثانية : الموافق المركز : يقطع عند مركز الأرض في أزمئة متساوية قسما متساوية ، ويحدث زوايا متشابهة ، ولا يختلف منه قربا وبعدا ، فلا يحس فيه بسرعة وبطء ، وأما الخارج المركز : فإنه لا يختلف قربا وبعدا ، وأنه يقطع حول مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة ، لكنها تختلف بالنسبة الى مركز العالم ؛ لأن أحد نصفيه وهو الذي فيه مركز العالم أقرب اليها ، وغاية القرب عند نقطة في وسطه بها يماس مقر المائل ، وتسمى الحضيض ، والنصف الآخر أبعد منه ، وغاية البعد عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل ، وتسمى الأوج ، فيرسم وهو في النصف الأوجي قوسا وزاوية أصغر فيرى أبطأ ، وفي النصف الحضيضي قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع ، وأما التدوير فتكون حركته في أجد نصفيه إلى التوالي من حامله ، فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله ، فيرى أسرع ، وفي النصف الآخر الى خلاف التوالي ، فيكون المحسوس فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ ،

بل ربما ساواه في الحس فيرى واقفا ، وربما زاد عليه فيرى راجعا ، ولأنه يتدرج من سرعة الى بطء ، فتكون بينهما حركة وسطى ؛ ولأنه يرجع بعد الاستقامة ، ويستقيم بعد الرجوع ، فيكون كل منهما محفوظا بوقوفين . وأيضا فأحد نصفي التدوير أبعد منا ، فيرى القوس المقطوع منه أسرع ، ومنصفه هو البعد الأبعد ، ويسمى ذروة ، والنصف الآخر منه أقرب ، ومنصفه هو البعد الأقرب ، ويسمى الخفيض

المقصد الرابع : في فلك الشمس : وهي اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم ، أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز ، والا لم تختلف بعدا وقربا ، فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت ، والثاني باطل بالرصد ، وكيف كان فله فلكان ، إما خارج مركز ومائل ، وإما تدوير وحامل ، وله حركتان ، واختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه ، وبطؤه في نصف بعينه لا يتغير ذلك ، فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حاملة ، وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ، لتكون الدائرة التي يرميها مجموع الحركتين بعينها كالتى يرميها خارج المركز سواء

المقصد الخامس : في أفلاك القمر : وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع في نصف بعينه ، وتبطئ في نصف ، بل يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء ، فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حاملة ، ثم إذا قيس سرعة الى سرعة ، وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ . فعلم أن تدويره مركز في ثمن فلك خارج المركز ، ثم وجد غاية سرعته في تريعى الشمس ، فهو في حضيض الخارج والأوج يقابله ضرورة ، فله فلك آخر يخرج أوجه الى خلاف جهة حركته ، وهو الذى الخارج المركز في ثمنه وميميناه المائل ، فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ، ثم يتقابلان في التربع الثانى ، ثم يجتمعان عند الاجتماع وفى غير م - ١٤ الموافق

الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما يتباعداً عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ، ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى أن يجتمعا ، وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج ، والا كان القمر ملازماً له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب ، فيكون ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض بينهما وبين الشمس ، واللازم منتف ، بل تقاطعه وتقطعه بهنئين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين ،

أحدهما : هي التي اذا جاوزها حصل في الشمال وتسمى الرأس ، والآخرى : بمقابلتها التي اذا جاوزها حصل في الجنوب وتسمى الذنب ، ثم اذا رصدنا كموفا في إحدى العقدتين ، ثم كموفاً آخر فيها بعد زمان طويل ، رأينا الثاني متأخراً عن الأول الى جهة المغرب ، فعلمنا أن للعقدتين حركة الى خلاف التوالى ، فله فلك آخر يحركهما ، ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر ، فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج ، فلم يكن له عرض ، ثم اذا جاوزه كان له عرض في الشمال يتزايد قليلاً قليلاً الى أن يصل الى منتصف ما بين العقدتين ، وعنده يكون غاية العرض ، ثم يتناقص قليلاً قليلاً الى أن يحصل في الذنب ، فيكون عديم العرض ، ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه . وغاية العرض في الجانبين سواء ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، والتزايد والتناقص بنسبة واحدة . فهي متساوية في الاجزاء المتقابلة ، فقد تلخص مما ذكرناه أن له أربعة أفلاك ، تدوير ، هو في حامل ، هو في ثخن مائل ، يحيط به موافق . وله أربع حركات ، فالتدوير الى التوالى في نصف ، والى خلافه في نصف ، وللخارج الى التوالى ، وللآخرين الى خلاف التوالى ، وله في الطول اختلافات ثلاثة ، الذي بسبب التدوير ، والذي بسبب الخارج ، والذي بسبب تفاوت قطر التدوير في قربه وببعده ، بسبب حامله الخارج ، وفي العرض واحد

تلبیه : هذه الاصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز الخارج بمحاذاة قطر تدويره المار بالدروة والحضيض له ، وأن يكون تماوى قربه وبعده عند مركز الخارج دون مركز العالم ، ثم انهم وجدوه بخلافه ، فتشابه حركته حول مركز العالم والمحاذاة لقطعة ذير مركزهما من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم ، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم ، كيف وما ذكره استدلال بوجود اللازم على وجود الملزوم ؟ وإنما يصح اذا علم المساواة ، ولم تعلم ؛ إذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر يستلزم هذه الحركات ؛ لجواز افتراك الأمور المختلفة في اللوازم ، وليس انتفاءه ضروريا ، ولا مبرهنا

المقصد السادس : في أفلاك الخيمة الباقية : انها تكون مريمة ، فتأخذ في بطيء يتزايد الى أن تقف أيا ما ، ثم تأخذ في الرجوع متدرجا في السرعة في رجوعها الى حدا ما ، ثم تأخذ في البطء الى أن تقف ثانيا ، ثم تستقيم متدرجا في السرعة الى غاية ، ويعرض ذلك لها في جميع الأجزاء ، فعلم أنها في تدوير ، ثم انها تكون غريبة من الثوابت ، فتلحقها مقارنة ، ثم تفارقها بخلفة لها الى المغرب ، فعلم أن حامل تدويرها متحرك الى المشرق ، والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ، ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها الى حدا ما ، ثم يرجعان متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ، ثم يغربان ، فيغربان لابعدها ، ويطلعان قبلها متباعدين عنها الى حدا ما ، ثم يرجعان حتى يقارباها ، فعلم أن مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس ، والبواقي ليست كذلك ، فان رجوعها انما يكون وهي في مقابلة الشمس ، فهي في الحضيض حينئذ ؛ والخيمة يختلف بعدها العباحي والمساءى عن الشمس ، ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة ، وبعده أخرى ، فاذا حامل تدويرها فلك خارج المركز ، والبعده المذكور يكون لعطارد في الجوزاء والجدي أعظم مما له في شواهما ، فهو أقرب

الى الأرض ، فهو في الحضيض ، والأوج مقابله ، فهو اذا متحرك الى المغرب ،
إذ لو كان ثابتا لم يصل الى الحضيض في الدورة الامة ، ولو تحرك الى المشرق
لزم أن يتحرك في نصف الدورة ثلاثة بروج ، وفي نصفها تسعة ، فيقابلة في الميزان
وفي الحمل ، فركز التدوير له محرك ، ويسمى المدير ، ثم هذا البعد في الميزان
أعظم منه في الحمل ، فهو أقرب الى الأرض ، فعلم أن المدير خارج مركز .
ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت ، وهي في الاعتدالين ، واذا رصدنا كسوفين
وهي فيهما ، يظهر ذلك في الدهور الطويلة ، فهي متحركة ، والأوجات توافقها ،
فهو اما لاتحاد الحرك ، وإما لتوافقها في الحركة جهة وكما ، ثم ان عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا كما للقمر ، بل عرض زهرة شمالي أبدا ، وعرض عطارد
جنوبي أبدا ، كأن النصفين يتبادلان ، فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ، ثم إذا جاوزت وحصل في النصف صاعد ذلك
النصف شماليا ، ويتباعد عنها إلى غاية العرض ، ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها
وهي في الذنب ، ثم يصير في النصف الآخر وقد صار هو شماليا ، والآخر
جنوبيا ، ويتباعد إلى غاية ما ثم يتقارب . وأما عطارد فبالعكس من ذلك ، فيكون
عند الانطباق في الذنب ، ويتجاوز إلى النصف الجنوبي ، متباعدة ، ثم ينطبق
وهو يتجاوز إلى النصف الآخر ، وقد صار جنوبيا ، ثم لها عرضان آخران ،
فان القطر المار بالدروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة ، وكذلك القطر
المار بالمدين الأوسطين ، وكيفيته مسطورة في كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الافلاك يجب أن تكون دورية تحيروا في
مبدأ هذه الاختلافات ، ولم ينبسوا فيه بذات شقة ، والذي ينبغي بالهدم على
قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ما قدمناه ، أنها تحتلزم تشابه حركة مركز التدوير
حول مركز الحامل ، والمدر ك بالرصد خلافا ، فانها وجدت لنقطة تسمى
مركز معدل المحير ، وهي بين مركز العالم ومركز الخارج ، وفي الشكل ان

حركات الافلاك إرادية ، فإذا عِلم أن تختلف بحسب ما يتعاقب عليها من إرادات جزئية ؛ إذ قد علمت أنها لا يمكن في الحركة الجزئية التعقل السكلي والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار

القسم الثاني . في الكواكب : وكلها شفافة مضيئة إلا القمر فإنه كد ، بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله ، بحسب قربه وبعده منها ، وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : في الهلال والبدر ، القمر لما كان يحتمل من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضيء ، ونصفه الآخر مظلم ، ولما كان تحت الشمس ، فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوءاً ، وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء ؛ وهي الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ، ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ، ودائرة الضوء تزول بزواله عن المسامطة ، فبعد الانحراج بينهم ما نرى قوساً من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضيء البناء وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدراً ، ثم يتقاربان في تقاطع الدائرتان وينعكس عنا المضيء حتى يخفى بالكلية وهو المحاق ، وانما لا نرى يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوءه ودقته وقربه من الشمس مع ضوءها فيمتنع من إبصاره .

المقصد الثاني : في خسوف القمر ، وهو أنه قد يكون بقرب العقدتين ؛ فتكون الأرض بينه وبين الشمس فتمنع ضوءها عنه فيرى كدّاً كما هو لونه الأصلي ، ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطاً ، فإن لم يكن للقمر عرض انخسف كله لأنه أصغر من الأرض ، وإن كان له عرض ، فإن كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف ، وإن كان أقل انخسف بعضه ، وذلك بقدر تقاطع القطرين

المقصد الثالث : في كموف الشمس ، عند اجتماع القمر بالشمس ان لم يكن القمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس ، بل نرى لون القمر الكد

في وجه الشمس ، فنظن أن الشمس ذهب ضوؤها وهو الكحوف . ويكون ذلك بقدر صفة القمر ، فربما كسف الشمس كلها ، وإن كان أصغر منها ؛ لأنه أقرب إلينا ، فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كذا ، وربما تكون الشمس في حضيتها ، فلقرها تري أكبر ، والقمر في أوجهه ، فلبمده يرى أصغر ، فلا يكسف جميع صفحتها ؛ بل يبقى منها حلقة نور محيطة به ، وقد روى أنها رؤيت وإن كان للقمر عرض فإن كان بقدر مجموع نصف قطرها لم يكسفها ، وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك

واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكيلات القمر : أنه يجوز أن يكون ذلك ؛ لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف ، وأنها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فللكها ، فإذا كان نصفه المضيء إلينا فبدر أو المظلم فحاق ، وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء ، ويبطل ما ذكرناه من أمر الكحوف والكحوف ؛ والاعتراض بعد تسليم الأصول أن في هذا الاحتمال لا ينفي جميع الاحتمالات ، فلعلمة سببا آخر ، ثم ما ذكرتم يجوز أن يكون خلق القاع المختار النور في الشمس والكواكب ، أو استضاءتها بكواكب آخر مستورة عنا ، كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة ، بل ربما تكون مقابلتها توجب ذلك

المقصد الرابع : في محو القمر ، وفيه آراء :

- الأول : قيل خيال . قلنا : فيختلف الناظرون فيه .
 - الثاني : قيل شبح ما ينطبع فيه من الحفليات من الجبال والبحار . قلنا : فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه .
 - الثالث : السواد الكائن في الوجه الآخر . قلنا : فلا يرى متفرقا .
 - الرابع : تسخين النار . قلنا : لاهو مماس للنار ، ولا قابل للتسخن عندكم .
 - الخامس : جزء منه لا يقبل النور . قلنا : فإذا لا يضطررد القول ببساطة
- الفلكيات ، ويبطل جميع قواعدهم .

الحادس : وجه القمر فانه مصور بصورة أنمان . قلنا : فيتمطل فعل الطبيعة عندهم ؛ لأن لكل عضو طلب تقع أو دفع ضر .

المابم : أجسام مماوية حافظة لوضعها معه ، وهذا أقرب ، لكن لا يصلح للتحويل المقصد الخامس : في المجرة ، قيل : احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان ، وقيل : بخار دخاني ، وقيل : كواكب صغار لا تميز حسا . والغرض من نقل هذه الاختلافات ، ابداء ما ذكره من الخرافات ، ليعتدق للعاقل الفطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ، ولا معول على ما ينقلونه ، وإعماهى خيالات فاسدة ، وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض البعض يعتبر

القسم الثالث في العناصر : وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتأخرون على أنها أربعة أقسام ،

خفيف مطلق : يطلب المحيط في جميع الأحياء ، وهى النار ، وهى حارة بالحس وإبسة لأنها تقضى الرطوبات ، فان قيل : ألعت فمرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك ؟ قلنا : ذلك فيما عندنا من النيران وهى مخلوبة بالهواء ، فلم قلت أن النار البسيطة كذلك ؟

وخفيف مضاف : يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين ، وهذا هو خفته المضافة وهو الهواء ، حار رطب بالطبع أى لوخى وطبعه لأحسن منه بالكيفيتين ، وكذلك فى سائر العناصر ، وما يعرض له من البرد للجاورة الأرض وثقيل مطلق : يطلب المركز ، وهى الأرض ، باردة إبسة ويحقهما الحس .

وثقيل مضاف : يقتضى أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين ، وهذا ثقله المضاف ، وهو الماء ، بارد رطب بالطبع ، وطبيعته الجلود ، لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جمودة ، لكن الشمس تذيبها .

المناقضة : لم لا يجوز أن لا تكون أربعة ؟ بل الحق أحد الأقوال التى نذكرها ، إذ قيل واحدة ، على خمسة أقوال ،

الأول : إنما هي النار لشدة بساطتها ، إذ الحرارة مدبرة للكائنات ، ولأنها تحيل الغير الى طبيعتها ، وحصلت البواقى بالتكاثف .
الثانى : الهواء لطوبته ومطاوعته للاتصالات ، ويحصل النار بالحرارة الملطفة ، والباقيان بالبرودة المكثفة .

الثالث : الماء إذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس .

الرابع : الأرض وحصلت البواقى بالتلطيف .

الخامس : البخار لتوسطه بين الأربعة .

وقيل : لابد من التعدد ، فثانان على ثلاثة أقوال .

الأول : النار ، لأنها فى غاية الخفة والحرارة ، والأرض لأنها فى غاية الثقل والبرودة ، والهواء نار مفترقة ، والماء أرض متخلخلة بالمزج .

الثانى : الماء والأرض ، لافتقار الكائنات الى الرطب للاتفعال ، واليابس للحفظ

الثالث : الأرض والهواء ؛ لمثل ذلك .

وقيل . ثلاثة هي : الأرض ، والماء ، والهواء ، لما مر ، والنار للحرارة

المدبرة ، وقيل : أجسام صلبة غير متجزئة لانهاية لها .

وقيل : السطوح ، ولا يكتفى بإبطال بعضها بالحجة ، بل لابد من إبطال

الجميع وهو مما لا ميسيل اليه ، سلمنا ، لكن لم قلنا أن الأجسام ليست متجانسة

ويكون الاختلاف فى الصفات للفاعل المختار ؟ سلمنا أنها أربعة ، فلم لا يجوز

أن تكون خفيفة طالبة للمحيط ، أو ثقيلة طالبة للمركز ، ويكون ما فيها من

التفاوت لتفاوتها فى الثقل والخفة ؟ ثم لم يقد دليل على وجود كرة النار عند

المحيط ، وإنما المشاهد استحداث تحدث لبعض الأجسام كما عند الأبراد والأحراق

وإن سلم ، فما الدليل على أن المحيط منها يصعب تشككه ؟ وهل الى ذلك طريق

الا التجربة ؟ وكيف التجربة فيها وأفناؤها الرطوبات افناء للأجزاء المائية ولا

دليل فيه على اليبوسة ، فإن الهواء أيضا يعمل ذلك . فان قلت : ذلك لما فيه

من أجزاء نارية ، قلنا : فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك .

وبالجملة : فلا يمكن التقطع به وعليكم الدليل ، وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لا يوصف بحر ولا ييوسة . ولا غيرها من الكيفيات ؟ ثم لانسلم أن الهواء حار ، وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس ، فلذلك كلما كان أرفع كان أقل حرا ، حتى يصير زمهريرا ، فلم قلتم إن ذلك ليس له بالطبع ؟ ولانسلم : أنه رطب ، فأنتم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تقيدها سكا ، والهواء ليس كذلك . ثم لانسلم : أن طبيعة الماء الجود ، ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أخرى من ظاهره ، فظاهر أن جموده يبرد الهواء ، فالبارد بالطبع الهواء ، والماء بطبيعته لا بارد ولا حار ، وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجود مع القول برطوبته ؟ فأن قلتم لأنه سهل التشكل ، إذ يكفى في ذوبانه أدنى سبب . قلنا : فلم قلتم أن سائر العناصر ليس كذلك ؟ غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها أو لم تتم لم تقف عليها ، وعدم الوجدان لا يدل على العدم .

المقصود الثاني : زعموا أن الأرض كرية ، أما في الطول ، فلأن البلاد كلما كانت أقرب إلى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بنسبة واحدة ، ولا يقل ذلك إلا في الكرة ، وإنما قلنا بذلك ؛ لأننا لما رصدنا خموصا بعينه في وقت من الليل ، وجدناه في بلاد شرقية مثلا آخر الليل ، وفي بلاد غربية عنها بمسافة معينة قبله بساعة ، وفي بلاد غربية عنها بتلك المسافة بعينها قبل الأولى بساعتين وقبل الثاني بساعة ، وعلى هذا ، فقلنا أن طلوعها على الغربية متأخر . وأما في العرض : فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتقاها عليه حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ، ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية ، وتختفي عنه الجنوبية ، والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما ؛ فلتربك الأمرين ، وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها ، فأجابوا بأنه كتنضاريس صغيرة على كرة كبيرة ، فلا يقدح في أصل الكرية ، فأن أعظم جبل على وجه الأرض

نسبته اليها كخمس سبع عرض شميرة على كرة فطرها ذراع ،
والاعتراض : هب أن ما ذكرتم كذلك ، فما قولكم فيما هو مغمور بالماء ؟ فإن
قيل : إذا كان الظاهر كريا ، فالباقي كذلك ؛ لأنها طبيعة واحدة ، قلنا : فالرجع الى
البساطة واقتضائها الكرة ، ويعنيها التضاريس وإن لم تظهر للحس .

المقصد الثالث : والماء كرى لوجوه .

الأول : أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله ، وما هو إلا لستر
تقيب الماء له ، لا يقال الماء شفاف فلا يستره ، لانا نقول : ذلك في الماء
البسيط ، وهذا يخالفه من الأرضية ولذلك ملحوظه .

الثاني : الماء المرقى الى فوق يعود كريا ، وانما يتم ذلك إذا بين كونه كرة
حقيقية ، والحس لا يعتمد عليه في مثله ، وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء ،
أو بد حرجة في الطريق ، أو بسبب آخر ، ثم إنهم يزعمون أن الماء إنما كان فهو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء ، وعليه بنوا
حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق ، وهذا لا يعطيه .

· الثالث : مثل ما تقدم في الأرض ، من طلوع الكواكب ، وظهور القطب ،
والصكوكب .

المقصد الرابع : الأرض في وسط الكل ؛ لأن الكواكب في جميع الجهات

ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ، ولولا أنه في الوسط لكان في بعض الجوانب
أقرب فترى أكبر ، وفي بعض الجوانب أبعد فترى أصغر . ونقول : لم لا يجوز
أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محسوسا
وهو مقدار غير قليل في نفسه .

المقصد الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ، فالخط الخارج

من مركزها الى نقطة ما ، والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة
بزاوية حادة لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس ، ولذلك كان الظاهر والخفي

من تلك متساويين ، يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل ولا بعد وهذا بالنسبة الى غير فلك القمر ، وأما فلك القمر فلأرض عنده قدر محصور ولذلك يختلف موضع الخطين المذكورين ، فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الأرض - غير الموضع المرئي - وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ؛ لأجل التقاطع المذكور ، وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع ، وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ، ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق ، يقع منتهاه تحت ، فالخط الخارج من الباصرة أقرب الى الأفق دائماً ، فوضعه الحقيقي فوق المرئي أبداً ، فإذا اعتبرنا أن المرئي زائداً على ما نزل بذلك التقدر فيزداد على الحقيقي ، فيكون المرئي ، أو يقتصر من المرئي فيكون الحقيقي ، وإذا اعتبرنا صاعداً كان الأمر بالعكس ، وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ، وربما يستخرج بالحساب شيء يسير للشمس

المقصد السادس : الأرض ساكنة ، وقيل هاوية إلى أسفل أبداً ، فلا تزال تنزل في خلاه غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد الهابط ، ويبطله بيان تنامي الأبعاد ، سيما عند من يبطل الخلاء . وقيل : أنها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية ، والحركة اليومية لا توجد ، وإنما تتخيل بحسب حركة الأرض ، إذ يتبدل الوضع من الفلك دون أجزاء الأرض ، فيظن أن الأرض ساكنة والمتحرك هو الفلك ، بل ليس ثمة فلك أطلس ، وذلك كراكب السفينة ، يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ، والشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن ، وكذلك يرى القمر سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه ، وغيره من أمور قد منها في غلط الحس . وابطلوا ذلك بوجوه

الاول : أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم بليته دورة واحدة ؛ لكان ينبغي أن المهم إذا رمى الى جهة حركة الأرض أن لا يبقى موضعه الذي

رمى منه بل تمبقة الأرض ، وإذا رمى إلى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته وحركة الأرض جميعا ، واللازم باطل ؛ لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة الثاني : الحجر يرمى إلى فوق ، فيعود إلى موضعه راجعا بخط مستقيم ، ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان ، والوجهان ضعيفان لجواز أن يساويها الهواء في الحركة كما يقولون بمشايع النار للفلك ، فلا يلزم شيء من ذلك . ومذهبهم في بيان ذلك : ان الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير ، والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ، وهو مبني على أن مالا ميل له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه ، ثم لانعلم تنافيهما ؛ لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدرجة

المقصد السابع : ما يوازي من الأرض معدل النهار يسمى خط الاستواء ، والافق يقطع المعدل وحجم المدارات اليومية فيه بنصفين ، فيكون الليل والنهار في جميع السنة سواء ، وأما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين ، فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يساوي الليل والنهار ويقطع سائر المدارات اليومية بنصفين مختلفين . أعظمهما الذي في جهة القطب الظاهر ، فالشمس في أي جانب كانت ، كان نهارهم أطول من ليلهم ، وفي الآخر بالعكس ، وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دوائية ، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه في السنة مرتين ، وهي عند كونها في الاعتدالين ، فلهن صيفان ، ويكون غاية بعده عند كونها على الانقلابين ، فلهن شتاءان ، وبين كل شتاء وصيف ربيع ، وبين كل صيف وشتاء خريف ، فلهن ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف ، وكذلك في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ، إلا ان الفصول لاتكون متساوية ، وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رده وسهم مرة واحدة ، وفيها جاوز ذلك لالتسامت رده وسهم ، بل تقرب منها وتبعد ، وفي المواضع

الى المدار الصبى ابدى الظهور فيها لاتغرب الشمس دورة يومية، فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة، وهى حيث ماتكون الشمس فى الانقلاب الصبى، وفى المواضع الى المدار الصبى ابدى الخفاء فيها لاتظلم الشمس فيها دورة، فيكون الليل أربعاً وعشرين ساعة، وفى المواضع الى بحر قطب البروج على سمت رءوسهم، فاذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق، إذ يتحدد قطبها وقطب الأفق فاذا مال القطب الى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة الشرقى وانحط النصف الغربى دفعة، وفى المواضع الى تجاوز هذه المواضع الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة ابدى الظهور، وقوس ابدى الخفاء، وبينهما قوسان أحدهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أى تظلم أوائل البروج قبل أواخرها، وتغرب أوأخرها قبل أوائلها، والأخرى بالعكس، وفى هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية حائلية، وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما، ولكون محوره قائماً على الأفق تكون الحركة اليومية فيه رحوية، ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائماً، والنصف تحته دائماً، فتكون الحنة كلها يوماً وليلة؛ إلا أن الشمس تدور فى أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها، وتزداد ارتفاعاً فى ثلاثة أشهر، وانحطاطاً فى ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك

المقصد الثامن : سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء؛ لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله، والجمرة التى توجد فى أول الشفق وآخر الصبح إتكاف الأبخرة فى الأفق وزيادة ممكناً بالنسبة إلى الباصرة لأنها بقدر ربع دور الأرض، وتنقص فى غيرها حتى يكون بقدر غلط البخار، وقد ذكر أنه اعتبرها المهندسون، فوجدوها ستة عشر فرسخاً

المقصد التاسع : فى الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية، ومعدات

متلاحقة لايداية لها ، فمال الماء بالطبع إلى الوهاد ، فانكشفت التلال معاضا للنبات والحيوان ، ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات ؛ إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك ، وهذا رجوع إلى القادر المختار ، فأني اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه ، واذا كان كذلك فمن طرح هذه المثرنات ووفق للاسترواح اليه ، واستناد الجسيم الى قدرته واختياره ، فأؤثكهم المفلحون

المقصد العاشر : قالوا : في سبب تكون الجبال : أن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ، وما يرى من نمو ذار له في كير الخرافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الأمطار ، والرياح العواصف تنحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا ، ولا يخفى أن اختصاص بعض بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النعمة الى التللكيات قطعاً للمجاورة والملاصقة يمتدحى سببا ، وعنده يقف العقل ، ويحمله على سبب من خارج فليت شعري ؛ لم لا تفعل ذلك أولا ؟ نعم لا يبعد أن يكون ذلك بأرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائل لا عندنا

المقصد الحادى عشر : العناصر الأربعة تقبل الكون والتماد ، أى تخلع صورة ذلك العنصر ، وتلبس بصورة عنصر آخر ، فينقلب كل إلى الآخر ، بعضها بلا وسط ؛ وهو كل عنصر يشارك آخر في كيفية ويخالفه في كيفية ، فينقلب الأرض والماء كل الى الآخر ابتداءا لاشتراكهما في البرد ، وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل الأحجار مياها سيالة ، وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كمين سيهكوه ، وكذلك الماء والهواء ، لاشتراكهما في الرطوبة ، كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف ، والهواء ماء بالتبريد ؛ كفى ظاهر كوز لامعاه له يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء ، وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة ، وليس ذلك لأن الماء ينتقل

إليه لأنه لا يصعد بالطبع، وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره، وكذلك النار والهواء لاشتراكهما في الحرارة، كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين ثم تنطفئ فتصير هواء. وبعضها بواسطة، وهو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض، فإنه لا ينقلب الماء نارا ابتداء، نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وعليه فقس.

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور، وإنما يعدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة إلى الفلك، وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف، وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكثف، وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيد.

المقصد الثاني عشر : زعموا أن هذه هي الأركان التي تتركب منها المركبات

ويثبتونه بطريق التحليل تارة، والتركيب أخرى

فالأول : أنا إذا جعلنا مركبا في القرع والانبیق، انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية، ولا شك أن نعمة أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء، وإلا لكان في غاية الاندماج والرصانة، وكان ما يحصل بالتفريق حجهما كالذي عند التركيب، ولا شك أنها مختلفة بالطبع يطالب كل حيزه وذلك بوجوب التفرق، فلا بد من جامع يقيده طبعا ونضجا يوجب حصول مزاج يستقيم له صورة نوعية مانعة من التفرق، وما هو إلا الحرارة. قلنا : الحرارة لا تجمع المختلفات، بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بمجاورة وله دوام، وذلك لا بد له من سبب، فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع وماذا من التفرق ابتداء، ووجود الأجزاء الهوائية مما لم يتحقق، وكون تلك الأجزاء ماها وترابا بالحقيقة غير معلوم

والثاني : أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات، ولا بد من هواء يتخلل، وحرارة طابخة، إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد

الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ، ومنها يحصل الأنسان وبعض الحيوان ، فالكل آيل الى حصولها من العناصر ، وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران ، وأنه لا يفيد العلية ، فلم لا يجوز أن يكون بإجراء العادة المقصد الثالث عشر : طبقات العناصر سبع : أعلاها النارية الصرفة ، وعندها حماس لمقعر فلك القمر وتحت نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ، ثم الزهريرية وهى الهواء الصرف ، ثم البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ، ثم التربة ، وهو مافيه أرضية وهوائية ، ثم الطينية ، وهى أرضية مع مائية ، ثم الارضية الصرفة .

القسم الرابع : فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر : وهو ينقسم الى ماله نقص ، والى مالا نقص له ، وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الاول . فى المزاج ، وفيه مقاصد

المقصد الاول : قالوا : الصورة الجسمية تفعل أولا فى مادتها ، ثم فى مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل ، وأبلغ من ذلك ما كان بالمماسه والمماسه إنما تكون بالسطح ، وكلما كان السطح أكثر ، كانت المماسه أتم ، وذلك إنما هو بحسب تصغر الاجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاؤها جدا ، واختلطت حتى حصل تماس بين اجزائها ، فعل صورة كل فى مادة الآخر ، فكثرت منه صورة كفيته حتى نقص من حر الحار فزول تلك الكيفية ويحصل كيفية حر أقل لتتبرد بالنسبة الى الحار وتحتضر بالنسبة الى البارد ، فأنها كيفية متوسطة بينهما ، وكذلك ينقص من برد البارد ، فيحصل برد أقل كما قررنا ، فاذا اعتد التأثير حتى حصل فى جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات ، الغير المتناهية بالقوة التى هى بين غاية الحر وغاية البرد ، وحصل التشابه بينها فى نقص الامر ، لأنها للمجاورة ؛ يحس منها

كيفية متوسطة ، وإن كان كل واحد منها باقيا على صرافته ، فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا ، وما قبل ذلك الاجتماع يسمى امزاجا
نجد المزاج : بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر . والاشكال عليه من وجوه :

الأول . لانسلم أن التفاعل لا يكون الا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس ، والمبصر ليس في الباصرة قطعا ، لا يقال : المدعى نفى التفاعل ، وفيما ذكرتم من صورة النقض الفعل من جانب واحد ؛ لأننا نقول : الغرض أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما زاء من جانب واحد ، وأنه يفيد هذا القدر ، وهو يكفيننا

الثاني : لم قلتم : ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ؟ ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة ، والاختلاف بالأعراض دون الصور ؟ فان قلت : الكيفيات كالحرارة والبرودة ، تشتد وتضعف ، دون الصور ، فان كون الشيء ماء ونارا لا يقبل ذلك : قلنا : مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة هي النارية وما دون ذلك هوائية ؟
الثالث : الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطاً في التأثير ، فيلزم اجتماع الكيفية الكامنة مع الحادثة المنكسرة ، وأنه محال

الرابع : الماء الحار إذا اخلط بالماء البارد كسر من يرد ، ومن المحال أن يقال لغاء صورة توجب الحرارة ، فعلم أن التفاعل هي الكيفية ، فان قيل : نحن نطلق عليها التفاعل ، مجازا ، وإنما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تفيض عن مفيض هو المبدأ القياض ، والمعد قد ينافي الأمر ، والحركة والحصول في الطرف ، قلنا : فالنزاع طائد إلى أن المبدأ فاعل مختار ، أو موجب بالذات ، وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تلييه : على مذاهب في المزاج

الاول : أنه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة ، بل يلبس صورة نوعية للمركب ، ويبطئه ماحكينا من حكايات القرع والانيق ، لأن اختلاف مايطهر فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها ، وهو دليل اختلاف الماهية فان قيل : فليجز في النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لها ، قلنا : المزاج شرط فيه

الثاني : القول بالخليط ، وهو أن المركبات موجودة بالفعل ، وقد يجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر ، والا فلا يحس

المقصد الثاني : في أقسام المزاج : قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والاتعمال أربع - الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فالمقادير منها الحاصلة في المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفية عديدة الميل الى الطرفين ، فتكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي ، قالوا : وأنه لا يوجد ، إذ أجزاءه متساوية ، فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع ، وطبائعا داعية إلى الافتراق ، فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والاتعمال فأنه حادث يستدعي مدة فلا يحصل بينها مزاج ، والجواب : أنه ربما تقع الأجواء بحيث تكون المائلة إلى العلو في جهة السفلى والعكس ، فتتمانع فيحصل المزاج ، نعم : ينذر ذلك ، وأما الامتناع فلا ، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع ؟ إذ السبب غير منحصر في غلبة عنصر ، ثم قالوا : وما ليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الأجزاء والكيفيات ما ينبغي له . فهو المعتدل بحسب الطب ، وإلا فغير المعتدل ، وكل من القسمين ينقسم إلى ثمانية أقسام ؛ فالمعتدل : لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصفة والشخص والمعضو ، وكل بالنسبة إلى الداخل والخارج ، فلعل نوع مزاج لا يمكن أن توجد صورته النوعية إلا معه ، بل له عرض ذو طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع ، فهو اعتداله ، والبق أوجته بالنسبة إلى الانواع الخارجة عنه ، وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو البق الأمزجة الواقعة به ، وبه يكون حاله فيما خلق له أجود ، وذلك اعتداله بالنسبة إذ ما يدخل فيه من صنف أو شخص ، وعليه قس الثلاثة الباقية

وأما غير المعتدل : فلأنه إما أن يكون خارجا في كيفية ، ويسمى البسيط وهو أربعة: حار وبارد ، ورطب ويابس ، أو في كيتين غير متضادتين ، ويسمى المركب ، وهو أربعة : حار رطب ، وحار يابس ، وبارد رطب ، وبارد يابس ، وأما الحار البارد مثلا ، أو الرطب اليابس ، أو اجتماع ثلاث ، فلا يتصور . لا يقال : إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء حارة ، وخمسة باردة ، فوجد اثنا عشر حارة ، وستة باردة ، فهو أحر مما ينبغي ، وبارد منه ، لأننا نقول : الاعتبار بالكيفية المتوسطة ، وميلها إلى أحد الطرفين ، وذلك لا يكون إلا إلى طرف واحد ضرورة ، وأما الأجزاء ، فلا عبرة بعددها ومقدارها ، وإذا كانت الحارة ضعف الباردة ، أى عدد كان ، فلزاج واحد

تنبيه : اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أى أقربها إلى الاعتدال الحقيقي نوع الانداز ، واختلفوا في أعدل الاصناف

فقال ابن سينا : سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد ، وقال الامام الرازي : هم سكان الاقليم الرابع لأننا نرى أهله أحسن ألوانا ، وأطول قدودا ، وأجود أذهانا ، وأكرم أخلاقا ، وكل ذلك يتبع المزاج . قلنا : تابع للاعتدال بمعنى آخر ، ثم قال : إننا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ، ثم صيفهم في قاية الحر ، فكذا شتاء خط الاستواء ، فما ظنك بصيفهم ؟ والجواب : أن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فأنها تؤثر بأنواع

الاول : المنخفض أحر ، لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح ، بخلاف المرتفع

الثاني : الجبل قد يعين الشعاع بمكسه وقد يمنعه ، وقد يمسك الرياح وقد يمنعه
الثالث : البحر : فان مجاورته تروطب ، ثم قد يسخن بهقائه وانعكاس
الاشعة ، وقد يبرد إذا كان شماليا ، إذ قد يكتسب الشمال منه بردا
الرابع : التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تمسخن ، والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد

الخامس : الرياح ، فالشمال تبرد ، والجنوب تمسخن ، والقبول والدبور بين
السادس : مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها تؤثر
السابع : الاوضاع الواقعة في طالع البقعة ، والحادثة في كل وقت ، وإذا
كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ، ثم لا مانع أن يوجب بعض هذه الامور
أما مفردة أو مركبة ، ماهو أعدل من الاثنين
ونعرف أن أعدل الاشخاص : أعدل شخص من أعدل صنف ، وأعدل
الاعضاء عندم الجسد ، سيما للأئمة ، سيما للنبيا ، ولذلك حكم طبعا في الفرق
بين المعفوسات ، والحكم ينبغي أن يكون متساوى الميل إلى الطرفين ، ولا ينبغي
أن هيئا من ذلك غير يقين
واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون ماديا ، وقد يكون ساذجا ، وقد يكون
جبليا وهرضيا

الفصل الثاني : فيما لا تفس له من المركبات وتسمى المعادن .

وتقسم الى قسمين ، منطرقة وغير منطرقة .

القسم الاول : المنطرقة : وهي الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الريق
والكبريت المتكونين من الأبخرة والادخنة ، وتختلف باختلافها على مزاج
معد لذلك الاختلاف ، فانها إن كانا صافيين وتم الطبع ، فإن كان الكبريت أبيض
فإن اصل القضة ، وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة فهو الذهب ، وإن عقده البرد
قبل تمام الطبع فهو الخارصيني ، وكأنه ذهب فج ، وإن كان صافيا والكبريت

وديثا محرقا فهو النحاس ، وأن كانا غير جيدي المخالطة فالصا ، وإن كانا رديئين فأن قوى التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد ، وإلا فهو الأمبرب . وأنت خير بأن القحمة غير حاصرة ، وإن التكون على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ، ولا يرجح فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل ، كيف والمهوسون بالكيمياء لم في الأجساد والارواح تقن ؟ والسكل عندنا للفاعل المختار .

التسم الثاني : غير المنطرفة : وعدم انطراقها إمالين كالزبيق أولا ، وحيث أن تنحل بالوطوباء كالأملح والزاجات ، أولا كالطلق والزرنج
المفضل الثالث : في المركبات التي لها نفس . وفيه مقدمة وثلاثة أقسام
المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث :

الأولى : النباتية : وهي كال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يتغذى وينمو
فالكال جذس ، وبأول : يخرج الكالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة
وبالجسم : يخرج كال المجردات ، وبالطبيعي : يخرج العناعى كالسرير والكرسى
وبالآلى : العناصر ، أذلا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ، ومنهم من رفع
طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال العناعى ، وبالحيثية : كل كال لا يلحق
من هاتين الحيثيتين .

الثانية : الحيوانية : وهي كال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما ، يحس
ويتحرك بالإرادة .

الثالثة : الانسانية : وهي كال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يعقل الكلمات
ويمتنبط بالرأى . وإن اردنا تعريف النفس مطلقا ، قلنا :

كال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو ، أو يحس ويتحرك
بالإرادة ، أو يعقل الكلمات ويمتنبط بالرأى . وقد يعبر عنها بلازم واحد
وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة (تليبيات) :

الاول : أنا نشاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا ، وليس ذلك للجسمية المشتركة للتخلف ، فهي لمباد غير جسمتها وتسمى نفسا ، فالنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالقياص الى المادة التي تحملها صورة ، والى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال ، وتعريفها بالكمال أولى من الصورة ؛ إذ هي المنطبعة في المادة ، والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن ، كما أن المالك كمال للمدينة ، ولأنه مقيس الى النوع وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التي يقاس إليها الصورة ، كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس ؟ وكذا من القوة لأنها للاتعمال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد ، ولأن القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته .

الثاني : النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن ، لكن لا يتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به ، وقد يكون للشيء باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم آخر ، فأذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية .

الثالث : هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أننا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها والفلكية ليست كذلك ، ولا نعلم رسما يتناولها ، فأنا لو قلنا مبدأ للأفعال كان كل قوة كالطبيعة نفسا ، ولو شرطنا القصد خرجت النباتية التسم الاول في النفس النباتية : وقواها تسمى طبيعية . وهي أربع ، منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص ، وهي الغذائية والنامية .

فالغذية : تسبه الغذاء بالتغذي أي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه ، وقد يثبت وقوفها ضرورة الموت بأن القوى الجنسية متناهية كما تقدم .

والنامية :تدخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه اليها فزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ماء ، ثم تقف لا كالورم والسمن ، وذلك أنه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو في الأول رطب ثم يجف يصيرا يحيرا وتقوذ الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء ، فإذا جفت لم تقبل ذلك فوقت ضرورة .

ومنها اثنتان يحتاج اليهما البقاء النوع ، وهما المولودة والمصورة فالمولدة : تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة لعنل ، وهى في كل البدن . والمصورة : وهى توجد في الرحم خاصة تقيد تلك الأجزاء الصور والقوى التى بها تصير مثلا بالفعل . وهذه الأربع تخدمها أربعة أخرى .

الأولى الجاذبة : وهى التى تجذب المحتاج اليه ، وتدل على وجودها وجوه الأول : حركة الغذاء من القم الى المعدة ليست طبيعية ؛ وإلا لامتنع الى جهة العلو ، والتالى باطل إذ قد يزدرد المنتكس ، ولا أراية ، أما من الغذاء فأذ لا شعور له ، وإما من المعتدى فأذ قد ينقلت الغذاء من القم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا إرادة ، بل قد يريد الإنسان منعه فيخلبه .

الثانى : أنه متى تغذى الإنسان بغذاء ثم تناول بعده حلوا واستعمل القىء وجد آخر ما يخرج بالقىء الحلو ، وليس إلا لجذب المعدة له الى قعرها ، وإذا تناول مراكيبها فالقىء والمعدة يرومان قفصه ولقظه ولا يزدرد انه إلا بعصر فربما اندفع بالقىء بلا اختياره .

الثالث : قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان كالتمساح حتى تخرج الرابع : الرحم بعد الطمث اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه يجذب الأليل الى داخل ، جذب المحجمة الدم .

الخامس : الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث ، ثم تمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به ، فلولا أن في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لامتنع ذلك .

الثانية الهاضمة . وهى تعد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل ، فهى غير الغازية أعنى صيرورتها جزءاً بالفعل ، وهى استحداث ما بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغازية التى هى كون ما ، ويمكن أن يقال : المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه ، كيف والمراد بالقوة هنا المعدة ؟ والمقيض واهب الصور ، والهاضمة هى المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التى من جعلتها ما يعد لفيضان الصورة العضوية ، وتلك مغنية عن قوة أخرى فى الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغازية ، وقال ابن سينا الغازية أربع ، الأربع منها .

واعلم ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزيئية تعد الفضل منه للدفع بتريق الغليظ وتغليظ الرقيق وتقطيع اللزج ، اما بذاتها كما فى الجوارح ، أو بمخالطة وطوبى كما فى الآدمى وأكثر الحيوانات ، ثم للهضم مراتب أربع .

الاولى : فى المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوسا ، وهو جوهر كماء الكشك التخين فى يياضه وقوامه ، وهذه المرتبة تبتدىء فى الفم لانتقال سطحه بسطح المعدة ، ولذلك تفعل الحنطة المضغوغة فى انضاج الدما ميل ما لا تقطعه المطبوخه منها الثانية فى الكبد : فإن الغذاء إذا اندفع كشيء إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهى عروق صلبة ضيقة كالصفاة فينطبخ فيها وتتميز الأخلط الأربعة ، وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ، وتثقلته يعالوها كالرغوة وهى الصفراء فيها حرارة ، والكثيفة الأرضية اما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها كالعكر ، وهى السوداء وفيها حموضة ، ومابقى بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو ، ومنه ما هو فحج يعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ماء ، وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى ، وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعى ، واما غير طبيعى ، وذلك اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لأن يصير جزءا ، واما لمخالطة مغالط

ولها أسماء يعرفها الأطباء لعنا ليانها

الثالثة في العروق : فان الاخلاط الاربعة تندفع في العروق مختلطة وفيها يتميز ما يصاحبه غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو الرابعة في الاعضاء . فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق النخية ترشح من فوهات على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء كل عضو التشبه به التصاقا ، وقد يخل به كفى الدبول ولونا ، وقد يخل به كفى البرص والبيق وفي القوام ، وقد يخل به كفى الاستسقاء الاحمى تنبيهان :

الاول : ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا ، فللاولى الثقل ، وللثانية البول والمرتان السوداء والصفراء ، وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التي تصير عرقا ، والرابعة المني ، ولذلك يضعف استقراخ القليل منه ما لا يضعف مثله استقراخ اضعافه من الدم

الثاني الغذاء : ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستعانة الى نوعه ، ويقال لما هو غذاء بالفعل والقوة القريبة والبعيدة ، والمشهور ان البسيط لا يصير غذاء ، ولا يرهان عليه

الثالثة الماسكة . وهي التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها ، ويثبتها في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء ، واذا ضعفت المعدة لم يحصل ، وان كثر الغذاء حصلت القراقر ، وبالتشريح نشاهده ، وفي الرحم احتواءها على الزرع بحيث لا ينزل ، وكذلك في الاعضاء ، وبالجملة : فلما رأينا الرقيق والنقييل الذي من شأنه النزول لا ينزل ، وخلافه الذي ليس من شأنه النزول ينزل ، علمنا ان قوة ماسكة .

الرابعة الدافعة : إما للغذاء المهيأ للعضو اليه وإما للفضل عنه ويجده كل أحد

من نفسه عند التبرز كأن ممدته وأمعاه تنتزع، ويدل عليه أنى من غير اختيار، وما نراه في المعدة من الانزعاج عن موضعها، وسائر الاستفراغات البحرانية وغيرها تنبيه. اثبات تعدد القوى وتغايرها، بناء على أصلهم من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد، والاجاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة، وقد ثبت ضعفه. ثم شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل وأنه غير معلوم، وما يقال: انا نرى العضو قويا في احداها وضعيفا في الأخرى، فهذا متغايران ضعيف، لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها. ثم من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الاتقان أقصى الغاية وكان راجعا إلى فطنة وانصاف بأقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها لم يعم بصيرته التقليد ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم، علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة عديدة الشعور، سيما ما يحدث من الصور في الرحم، وما يفاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح قد تحيرت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعلم دلما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقص بوجه أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قدبر كما نطق به الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال، على أن في الاعتراف بالفاعل المختار لمندوحة من كثير من هذه التمثلات التي يكذبها العقل الصريح، وبأبهاا الدهن الصحيح. ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا نزع قلوبنا بمداهديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. تنبيهان:

الأول قالوا: وهذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربع، فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، ثم الماسكة وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبي بل إلى الرطوبة

الثاني : قد تنضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء ، فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها ، وجاذبة لغذاء البدن من خارج . وبالجملة : فقد تفعل تارة للأعداد ، وتارة للاغتذاء ، وكذا كثير من الأعضاء

انقسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها تفمانية ،

وهي أمامدركة وإما محركة ، والمدركة أما ظاهرة وأما باطنة

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة . وهي المشاعر الخمس

المشعر الأول البصر ، وللهكاه فيه قولان :

القول الأول : وهو مذهب أرسطو ، أنه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها ، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي ، ولذلك يرى القريب أعظم ، لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا ، فأوتر زاوية أعظم ، وكلما بعد ثاث أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر ، والنفس انما تدرك الصغر والكبر باعتبار تلك الزاوية . ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم أعرض عنها فانها تبقى صورتها في العين مدة ما ، وله أسوة بسائر الحواس ، اذ ليس ادراكها ، بأن يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس ، بل لأن المحسوس يأتينا ، ويمكن أن يقال على الأول : انه لسبب آخر ، وعلى الثاني : أن الصورة انما تبقى في الخيال ، وعلى الثالث : أنه تمثيل بلا جامع . احتج النفاة بوجوه ، والعمدة ما ذكره جالينوس وهو : أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال الا ما يماويه ، فوجب ألا يبصر الا قدر نقطة الناظر مناه ، لكننا نبصر نصف كرة العالم ، والجواب : أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير ، انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه ، والحاصل أن هذا انما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح ، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للأبصار فلا يزد عليه . ذلك وهذا هو الحق

القول الثاني : أنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه

بلى العين وقاعدته تلى المبصر ، والأدراك التام إنما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط . وبطله أنه إذا كان ريح أو اضطراب فى الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه ، فوجب أن يرى الإنسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به ، كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة ، وأيضا : فنعلم ضرورة أن النور الذى يخرج من عين المصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ؛ بل نقول ذلك المصفور أو الإنسان أو القيل أن كان كله نورا لما امتد ولأحال من الهواء عشرة فراسخ ، وإن لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده

« تنبيه » سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بمخروج الشعاع فإنه ينفذ فى الجسم الشفاف مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شفافه مخالف لشفاف الهواء كالماء والبخار منقطعا بزواية أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ؛ ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ ؛ وموضع بيان غير هذا الموضع ، ولهذا نوازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والعنبة فى الماء كالأجاسة ونحوهما ، لسنا الآن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة

المشعر الثانى . المصح ، وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصاخ لقوة حاصلة فى العصبية المفروشة فى مؤخره التى فيها هواء محتمق كالطبل ، فأذا انحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل المصح

المشعر الثالث : الشم ، وهو قوة مستودعة فى زائدين فى مقدم الدماغ كحلقى الثدي ، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى إليه بتحليل أجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخره ومخالطته للغوسط ، وزعم آخرون أن الهواء يتكيف بتلك الكيفية من غير أن يخالطه شئ من أجزاء ذى الرائحة . وهذا هو الحق ، لأن المسك يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ، ولو كان

ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك ، احتج الأولون بوجهين :
 الأول : أن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكتنفها ، قلنا : بل تمدها لقبول
 الرائحة لتأثيرها في الهواء أو في الآلة

الثاني : التفاحة تذلل من كثرة الشم ، قلنا : بل من وصول النفس إليها
 وكثرة اللعس ، وأما مجرد الرائحة فلا ، وإلا لم يتفاوت الشم وعدمه

المشعر الرابع : الذوق ، وهو قوة مبنية في العصب المفروش على جرم
 اللسان ، وإنما تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمذوق ، فإذا كانت الرطوبة
 عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة ، وإن خالطها طعم لم تؤدها بصحة كالمريض
 ولذلك كان المرور يجمد الماء والسكر مرا ، ومن ثمة قال بعضهم : الطعوم
 لا وجود لها في ذى الطعم وإنما توجد في القوة الدائقة وكذلك سائر الكيفيات ،
 فالحرارة إنما يعلم وجودها باللمس عند مماسة النار ، وأما وجودها في النار
 فوهم مستفاد من أنها لا تعمل إلا بالتشبيه ، ولولم تكن النار حارة لما سخفت
 وهو يضمحل بالتأمل في تحييز الحركة مع عدم حرارتها ، والجواب : أنه إنكار
 للمحموسات ، وسفسطة لا تستحق الجواب

المشعر الخامس : اللمس ، وهو قوة مبنية في العصب المخالط لأكثر البدن
 سيما الجلد ، ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالسكية فأنها تمر الفضلات
 الحادة فاقترض الحكمة أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها ، وكذلك
 العظم لأنه أساس البدن وعليه انقاله تليبيان :

الأول : منهم من قال إن القوة اللامسة أربع - : الحاسة بين الحار والبارد ،
 وبين الرطب واليابس ، وبين الصلب واللين ، وبين الأملس والغشن . ومنهم
 من أثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة واحدة كما أن
 الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولا ماسة ، وكله بناء على أن الواحد لا يصدر
 عنه إلا الواحد ، وليت شعري لم لا يجعلون الدائقة أيضا متعددة لتعدد المذوقات ؟

الثانى : قوة الذوق مشروطة باللمس ، ولا شك أنها غيرها إذ لا يكتفى فيها باللمس بل يضاده لأن الذوق خلق للشعور بما يلائم ليجتنب ، واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب ، وههنا أبحاث نختم بها هذا النوع أحدها . أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف ، وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها ، وذلك لنفط الآلة ورقتها ، واضعفها البصر إذ آلتها النور وهو الطيف ، ثم السمع وآلتها الهواء ، ثم الشم وآلتها البخار ، ثم الذوق وآلتها الماء ، ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية

ثانيها : ههنا محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع ، والحركة والسكون ، والقرب والبعد والحاسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة لوجب اثبات قوى أخرى . وقد يجاب عنه : بأنها محسوسة بالعرض لبالذات فأنها إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها ، وقد يستعان فيه بالعقل ، ولذلك قد لا يدرك فى بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة والسطح متحركاً ، وقد يقال : المحسوس بالعرض لما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فأن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً

النوع الثانى القوة المدركة الباطنة وهى أيضا خمس

الاول الحس المشترك : وهى القوة التى ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها ، ويثبتها ثلاثة أوجه الاول : لولا أن فينا قوة مدركة للمحموسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا اللون ، فأن التقاضى لابد أن يحضره الخمسان ، فأن قيل : الحاكم هو العقل ، قلنا : سلبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية ، ولقائل أنه يقول : فما قولك فى أن حكمتنا بأن زيدا انسان ان كان المدرك لها واحداً ، فالمدرك للجزئى هو المدرك للسكى ، أعنى العقل ، والابطال أصل الدليل ؟

الثانى : القطرة النازلة تراها خطأ ، والشعلة التى تدار بسرعة تراها كالدارة وليستا فى الخارج خطأ ودائرة ، فهو فى الحس المشترك وليس فى الباصرة ؛ لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو ، فهو لارتسامها فى قوة أخرى ، وليست هى النفس ، فهي قوة جسمانية . ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون ذلك لارتسامه فى القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرمم والكاهن موجود وليس فى الخارج ، وإلا وآها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو جماعى لما مر ، ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر - واحتج الخصم بوجهين

الأول : أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيب فى جزء من بدن النائم ضرورى البطلان ، قلنا : قد ينطعم شيخ الكبير فى الصغير كما مر

الثانى : كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأيدى والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومنكره مكابر ، قلنا : عدم توسط الدماغ فيه ممنوع ، وأما أنه ليس آلة جرمية فنعم

الثانية الخيال : وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك كالخزاة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوه ثلاثة

الأول : قوة القبول غير قوة الحفظ ، قلنا : هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وان سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول القابل غير الحافظ ؟

الثانى : الحس المشترك حاكم دونها ، قلنا : قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى الثالث : الصور اذا كانت فى الحس المشترك فهي مشاهدة بخلاف ما اذا كانت فى الخيال ، قلنا : قد يعود الى ملاحظة النفس وعدمها

الثالثة القوة الوهمية : وهى التى تدرك المعانى الجزئية كالعداوة التى قدوكها

الشاة من الذئب ، والحبية التى تدركها المعخلة من أمها ، وهى التى تحكم بأن هذا الأصغر هذا الحلو

الرابعة القوة الحافظة : وهى الحافظة للمعاني التى تدركها الوهمية كالتخاظة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا ثم المتخيلة : وهى التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى بالتركيب والتفصيل مثل انمان ذى رأسين ، وإنسان عديم الرأس ، وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس ، وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، ولنختم هذا النوع بأبحاث :

الأول : عرف وجود هذه القوى بتعدد الافعال لما اعتقدوا أنه لم يصدر عن الواحد الا الواحد - وقد عرفت ما فيه ، ثم لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة ، أو الشرائط .

الثانى : محل الحس المشترك والخيال البطن الأول من الدماغ ، فالحس المشترك فى مقدمه لتصادفه بخصوصات أولا ، والخيال فى مؤخره ، ومحل الوهمية والحفاظة البطن الاخير منه ، والوهمية فى مقدمه ، والحفاظة فى مؤخره ، ومحل المتخيلة الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعه بين البطنين لتأخذ من هذه وهذه فتتصرف فيما فيها ، وإنما عرف محالها بالآفة فأنه إذا تطرق آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ، ولولا اختصاص كل بمحله لما كان كذلك .

خاتمة : أكثر الكلام فى هذه القوى بعد نفى القادر المختار على أن النفس ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا اليه فلنتكلم فى ذلك فنقول :

المدرک لجميع أصناف الإدراكات النفس لوجود .

الأول : ما ذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى ، وبكل جزئى على أنه غير الآخر

الثاني وجداني : إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع
الثالث : أن النفس مديرة للبدن فهو فاعل للجزيئات ، ولا بد له فيه من
إدراك الجزيئات إذ الرأى الكلى نمبته إلى الكل واحدة ، فلا يصلح لكونه
مصدرا للبعض دون البعض ، وللخصم وجوه : —

الأول : نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر ، والأصوات
للسمع ، وعلى هذا ، وإنكار ذلك مكابرة
الثاني : آفة كل عضو توجب آفة فعله

الثالث : إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترسم في المدرك صورتها ، ومن
الحال ارتداد ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له

الرابع : إذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين هكذا فانا نميزين المربعات
الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه ، فلو كان
محله النفس ثم كونه منقسما انقساماً في الكم وأنه باطل ، لأنها مجردة عن المادة .
والجواب : أن شيئاً من ذلك لا ينبغي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة
وهذا القدر كاف في اثبات القوى المذكورة ، إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة
لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث : القوى التفاعلة : وتنقسم إلى باعثة وحركة . أما الباعثة
فأما لجلب النعم وتسمى شهوية ، وإما لدفع الضر وتسمى غضبية ، وأما الحركة
فهي التي تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء إلى مبادئها ، كما في قبض اليد
وترخيتها ، فتبعد الأعضاء عن مبادئها كما في البسط ، وهذه القوة هي المبدأ
التريب للحركة ، والمبدأ البعيد التصور ، وبينهما الشوق والارادة ، فإن
النفس تتصور الحركة فتشتاق إليها فتريدها إرادة قصد وإيجاد فتحصل

القسم الثالث : في النفس الانسانية ، وقواها تسمى القوة العقلية ، فباختصار

إدراكها للسكليات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية
وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاوتها للرأى والمشورة تسمى القوة
العملية ، ويحدث فيها من القوة هيئات انفعالية هى الضحك ، والتجمل ، والحياة
واخوانها :

القسم الخامس فى المركبات التى لا مزاج لها :

أعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار ، وإما
نارية وأرضية وهو الدخان ، ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية ، أما البخار
فإن اشتد الحر حلل المائية وهى الهراء الصرفة ، والافان وصل إلى الزمهريرية
عنده يبرده فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر ،
وإما مع جمود ، فإن كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج ، وإن كان بعده فهو
البرد ، وإنما يستدير بالحركة ، وإن لم يصل إلى الزمهريرية فهو الضباب ، وقليله
قد يتكاثف يبرد القليل فينزل ، أما بلا جمود وهو الطل ، أو معه وهو الصقيع ،
وأما الدخان فرمما يخالط السحاب فيخرقه إما فى صعوده بالطبع ، أو عند
هبوطه للتكاثف بالبرد ، فيحدث من خرقه له ومصاصته إياه صوت هو الرعد ،
وقد يفعل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة ، فلهذه ينطق
سريما وهو البرق ، وكشفه لا ينطقى حتى يصل إلى الأرض وهو الصاعقة ،
وأنه - أعنى الدخان - قد يصل إلى كرة النار فيحترق كالشمعة التى تطفأ
ويحاذى بها من تحت شمعة مفتعلة فيشتعل الدخان وتتصل بالشمعة المتلانية
فتشتعل ، فما كان منه لطيفا صار مشتعلا وهذا فيه النار بسرعة فبرى ذلك
كأنه كوكب ينقض وهو الهباب ، وما كان منه كثيفا تعلق به النار تعلقا تاما
من غير اشتعال ودام متصلا لا ينطقى وهو الدواب والاذناب والنيازك
وذوات القرون وما كان غليظا تعلق به النار تعلقا ما ، فيحدث فى الجو علامات
سود أو حمراء ، وقد تقف الدواب ونحوها بجانب كوكب فيديرها الفلك معه

مشايعة إياه فترى كأن لذلك الصكوك ذؤابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر، وهذه الأقسام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق، وأيضا : فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية فيرجع بطبعها ، أو يصمد ويصدم الفلك فيرجع ، وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح ، ولذلك كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية ، كما تشهد به التجربة ، والريح كما يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلخل الهواء فيندفع ، فيدافع ما يجاوره فيطأوه وتضعف المدافعة إلى غاية ما يقف ، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتضغط بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهي الزوايح والأعصار ، وأيضا : فقد يحدث في الجو أجزاء رشيبة صلبة كدائرة تحيط بنجم رقيق لا يحجب ما وراه فينعكس منها ضوء البصر لصعالتها إلى القر فيرى ضوءه دون شكله ، فأن الصقيل إذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرأة الصغيرة ، فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة ، وقد يحدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح ، وتختلف ألوانها بحسب أجزاء الحجاب ، وما وراهها وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة ، ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال يدمى بطلان ذلك ، لكنه رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم ، وأيضا : فالبخار المحترق في الأرض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد ماء ويشفها ، ومنه العيون إذا كان البخار كثيرا لحصل المدد بعد المدد كأن الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء ، وأيضا : فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها ومسامها متكاثفة فيزولانها بحركتيهما ، ومنه تتكون الولازل ، وقد يخرج البخار والدخان وقد صارا نارا لهذه الحركة ، وأيضا : فيحدث في الأرض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء الهواء الرطب

فيتقيد مزاجا فيصير دهنا وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها ،
ملخص : ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث تقوا القادر المختار ، فأحالوا
اختلاف الاجسام بالصور إلى استعداد ، واختلاف آثارها إلى صورها المتباينة
وأمزجتها ، وكل ذلك إلى حركات الافلاك وأوضاعها .

وأما المتكلمون فقلوا : الاجسام متجانسة بالذات لتركيبها من الجواهر الافراد
وانها متماثلة لاختلاف فيها ؛ وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها ؛
بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار . هذا ما قد اجمعوا
عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام تنص الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة
فتكون الاجسام كذلك

للمرصد الثاني : في عوارض الأجسام . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في أن الاجسام محدثة ، إنها إما ان تكون محدثة بذواتها
وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو بالعكس
فهذه أربعة أقسام ، ثم إما ان تقول بواحد منها أو لا تقول فهذه خمسة احتمالات .
الأول : أنها محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق ، وبه قال المليون من
المسلمين واليهود والنصارى والمجوس .

الثاني : أنها قديمة بذواتها وصفاتها ، واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من
متأخرى الفلاسفة . وتصيل مذهبهم أنهم قالوا : الاجسام تنقسم كما علمت إلى
فلكيات وعنصريات ، أما الفلكيات : فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها
الا الحركات والأوضاع المشخصة فأنها حادثة ، وأما العنصريات . فقديمة بموادها
وبصورها الجسمية بنوعها ، وبصورها النوعية بجنسها ؛ نعم : الصور المشخصة
فيهما ، والأعراض المختصة محدثة ، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية .
الثالث : قديمة بذواتها محدثة بصفاتها : وهو قول من تقدم ارسطو من

الحكماء ، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك القوات ،

فمنهم من قال : إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أى الأجسام هو ؟ في التوراة : أن الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت لحصل البخار ، ومن زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار ، وحصلت البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار ، وحصلت العناصر بالتلطيف والتكثيف ، وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ، فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محموس ظن أنه قد حدث ولم يحدث ، إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع

وممنهم من قال : إنه ليس بجسم : واختلف فيه ماهو ؟ فقالت الثنوية : النور والظلمة ، والحرانايون ، النفس والهيولى ، عشتت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها عليها لحصل من اختلاطهما أنواع المكنونات ، وقيل : هى الوحدة فأنها تجزأت فصارت نقاطا واجتمعت النقط خطا ، والخطوط سطحا ، والسطوح جسمنا الرابع : أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها ، وهذا لم يقل به أحد لأنه ضرورى البطلان

الخامس :- التوقف فى الكل ، وهو مذهب جالينوس -

لنا فى حدوث الأجسام معاك :-

المحلك الاول : وهو المشهور ، الأجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وأما المقدمة الاولى فلوجيبين ، الاول : أن الأجسام لا تخلو عن الأراض المامر ، وإذ لا توجد بدون التمايز ، وقد بينا أن التمايز بالأراض ، ثم الأراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين ، وقدمر بيانها الثانى : الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون وهما حادثان ، إنما قلنا : ان الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون فى حيز ، فان كان مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز فهو ساكن ، وإلا فهو متحرك ، لا يقال : منقوض بالجسم فى أول

حدوده ، لأننا نقول : الكلام في الجسم الباقي ، وإنما قلنا : إن الحركة حادثة لوجوده .
 الأول : ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير ، و ماهية الأزلية ، عدم
 المسبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات ، فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث
 الثاني : الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات ، ولا شك أن شيئا من
 جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل ، فلا توجد ماهيتها فيه

الثالث : كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازل ، فتجتمع
 العدمات في الأزل ، وحينئذ : فلا يوجد في الأزل حركة ، وإلا جامعتم عدما
 هذا خلف ، وقد يذكر ههنا وجوه أخر ، مآها الى ما ذكرنا ، وإنما تختلف
 العبارة فتركناها

الرابع : طريقة التطبيق وقد عرفت ، وتقريرها ههنا أن نعرض من حركة ما
 الى ما لا بداية له جملة ، وحركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين
 الجزء الأول بالأول ، والثاني بالثاني ، لا الى نهايته ، فإن كان بأزاء كل من أجزاء
 الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، كان الشيء مع غيره كهو لامع غيره .
 هذا خلف ، والا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بأزائه من الناقصة جزء
 فنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية ، والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه ، والزائد
 على المتناهي بالمتناهي متناه ، فتكون الزائدة أيضا متناهية ، فيلزم تناهيها ما هو
 خلاف المفروض ، وقد عرفت الكلام عليه في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا
 فلا نعيده

الخامس : طريقة التضاييف ، وتقريرها هنا : أن الحركات تتألف من أجزاء
 بعضها سابقة وبعضها مسبوق ، ولنجعلها أياما مثلا ، فلو كانت تلك الأيام غير
 متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا أخيرا
 فنقول : هذا الجزء في هذه السلسلة مسبوق وليس يسابق ، وكل جزء من أجزائها
 الآخر سابق ومسبق بحسب الفرض ؛ فكل سابق مسبوق من غير عكس

كلّى كالاخير المذكور؛ فيكون عدد المحبوق أزيد من عدد السابق بواحد؛ وأنه محال لأنهما متضايقان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد ، وأن يكون بأزاء كل واحد واحد ، وإنما قلنا المحبوق حادث لأنه لو كان قديما لامتتم زواله ، واللازم باطل . أما الملازمة : فلأنه وجودى لما تقدم ، وكل وجودى قديم يمتتم زواله ؛ لأنه ان كان واجبا فظاهر ، وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما سبق ، ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر أن القديم لا يستند إلى المختار بل موجبا ، فان لم يتوقف تأثيره على شرط أصلا لم من عدمه عدم الواجب ، وان توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا ، وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحادث ؛ بل قديما ويعود الكلام فيه ، ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتعامل ، فلو عدم عدم الواجب ، هذا خلف . وأما بطلان اللازم : فبالاتفاق ، والدليل ، أما الاتفاق : فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة ، وفي العنصريات وحركاتها جائزة ؛ فلا شئ من الأجسام يمتنع عليه الحركة . وأما الدليل : فلأن الأجسام متساوية فيصح على كل من الحيز ماصح على الآخر ؛ وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه ، أو تقول : الأجسام إما بسيطة ويحوز على كل جزء منه ما يصح على الآخر ، فيصح أن يماس يماسه يمينه وبالعكس ، وما هو إلا بالحركة ؛ وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة . وبالجملة : فنعمل بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذلك المركبات ، وأنه مامن جسم الا ويمكن للتقادر المختار أن يغير وضعه فيجمل يمينه يماسه وبالعكس وإنكاره مكابرة .

المسلك الثانى : وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول . أنه لو وجد جسم قديم لم اما كون قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون لالى نهاية ، والتالى باطل بقصميه . أما الملازمة : فلأنه لا بد للجسم من كون ، فان وجد

له كون غير مسبوق بآخر ثم القسم الأول ، وإلا ثم القسم الثاني ؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله ثم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان التالي : فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث السكون ، وأما القسم الثاني فبالتطبيق وطريقة التضايغ وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرعا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون السكون وجوديا ، فإن الكون لاشك في أنه وجودي ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ؛ فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما يقتضى المسبوقية بالغير ، ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض ؛ اذ لأجزاء لها الا بالوهم ، وفي الخارج هو كون واحد مستمر .

المسلك الثالث : للامام الرازي ، وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والتالي باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خير .

المسلك الرابع : له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبني على مما ذكرناه في مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ، ونهناك على مأخذه فتذكره .

المسلك الخامس : الأجسام فعل التفاعل المختار لما سيأتي في الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتها ، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج في تعميمها إلى نفى المجردات .

المسلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نشاهد من الحركات وتعبد الاعراض ، ولا شيء من القديم كذلك لما سنبهن عليه في

الأكليات . احتج الخصم بشبه : -

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ، فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نسلم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الايجاب بالذات وسفبطله ، ولا نسلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المسبوق وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيع بلا مرجع ، والسكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتعميل عليه وجهان : -

الأول . النقص بالحادث اليومي ، لا يقال إنه يمتد إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء الفارق لا بدفع النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية ؟ فان قيل : ذلك انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نسلم ذلك ؛ اذ قد تكون تصورات متعاقبة لا أمر مجرد ، كل سابق منها شرط لللاحق الى أن تنتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوما الى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها .

الثاني . أن ترجيع الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه انما هو بمجرد

الارادة، ولا حاجة فيه الى مرجع ينضم اليه، كما تقدم تحقيقه في مثال طريق الهارب من السبع وقد حى العطشان .

الرابعة : صحة العالم لا أول لها، والا لزوم الانقلاب من الامتناع الدائى الى الامكان الدائى، وأنه يرفع الأمان عن البداهات ، وكذلك صحة تأثير البارى فيه ، فيجب أن يحزم بامكان وجود العالم فى الأزل ، وهو يبطل دلائلهم ، ثم نقول : ترك الجود زمانا غير متناه لا ييلقى بالجواد المطلق . والجواب : أنه خطائى ، ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ؛ كنى الحادث بشرط كونه حادثا .

المقصد الثانى : فى صحة فناء العالم ، وهو فرع الحدوث ، فن قال : أنه قديم قال : لا يجوز عدمه لما تقدم ، وأما من قال : أنه حادث فقد قال : يجوز فسائه لكون ماهيته من حيث هى قابلة للعدم ، والعدم قبل كعدم بعد ، لا تمايز بينهما ، ولا اختلاف فيهما ، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف فى ذلك أحد الاكرامية ، فانهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها ، ودليلهم ما أشرنا اليه فى امتناع بقاء الأعراض ، والكرامية طردوه فى الأجسام ، فالتفت اليه نجده مع جوابه محضرا عندك

المقصد الثالث : الأجسام باقية خلافا للنظام ، ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة . لا يقال : ليس ذلك الالبقاء فى الحس ولا يصلح للتحويل عليه ؛ إذ الأعراض كذلك ، وقد قلتم بأنها لا تبقى . قلنا : لانلم أن ذلك ليس الالبقاء فى الحس ؛ بل الضرورة العقلية حاصلة ، والضرورى لا يطلب مستنده ؛ بل هو ما يحزم به مجرد القطرة . ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ، والتسخن والتبرد ، والتمسود والتبييض ، وكل ذلك باطل بالضرورة . حجة النظام : أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الأعراض . واللازم باطل اتبعا .

تنبيه : ذلك الدليل لما قام في الأمراض طرده النظام في الأجسام ، فقال :
بعدم بقائها أيضا ، ولما كان بقاءها ضروريا لنزوم الكرامية أنها لا تنفى ، وفرق
قوم : بأن الأمراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ، وأما الجواهر
فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلتها فيها ، فإذا أراد أن ينهى لم يخاف
فيها العرض ، أو خلق فيها عرضا منافيا لبقاء .

المقصد الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ، إذ لو جاز
ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما ، والذراع الواحد من الكرياس
مثلا ذراع ، بل تداخل العالم كله في حيز خردلة ، وصریح العقل بأباه .
وأما النظام : فقليل أنه جوزة ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه ، وأما
أنه ألزمه وقال به فلم يعلم ، وإن صح كان مكابرا .

المقصد الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ، فكما لا يجوز
كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ، فلا يجوز كون الجوهر الواحد
في آن واحد في حيزين ، وهذا ضرورى .

وقال بعض الائمة في اثباته : لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل
في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر ، وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم
الواحد والجسمين ، ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بمعارات تصور المطلوب
في الذهن ، فإن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب .

تنبيه : هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضددين ؟ كما
يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضددين ؟ فيه خلاف بين المتكلمين
وهو لفظي مائد الى مجرد الاصطلاح ، ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء
واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية .
هل هما ضدان أم لا ؟ وهو أيضا لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على
موضوع أو محل ، فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكن ضددين ، وإن اكتفى

بالحل فهما ضدان ، والاصطلاح المشهور على الاول .

المقصد السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ اتفق المتكلمون على منعه ، وجوزه بعض الدهرية في الأزل ، وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، وجوزه الصالحية فيما لا يزال .

وللمعزلة تفصيل : فالبحرية منهم يجوزونه في غير الأكوان ، والبغدادية يجوزونه في غير الألوان -

وأما المتكلمون . فمنهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة وانما تتميز بالأعراض ، فلو خلى عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة ؛ بل جسما مطلقا ، والمطابق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ، وموافقة النظام في ذلك لهم أمر ظاهر ،

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة والحكون كما مر وهو ضعيف ؛ لأن الدعوى عامة وهذا لا تعميم فيه ، ورب عرض يخلو الجسم عنه وعن ضده ، وأما قياس البعض على البعض وما قبل الاتصاف بها بعمده فأضعف .

احتج المجوز بوجوده . -

الأول : لو ازم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ، وأنه ينفى الاختيار . والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر ، والعلم دون الحياة ، والعلم بالمنظور فيه دون النظر ، فما هو عذركم في صور الازام فهو عذرنا في محل النزاع .

الثاني : مامن معلوم الا ويمكن أن يخلق لله تعالى في العبد علمابه ، والمعلومات في نفسها غير متناهية ، والحاصل للعبد متناه ، فأن اتنى عنه علوم غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضده ؛ فيلزم قيام صفات غير متناهية ، وكذا في المقدورات ونحوها ، وأنه محال . والجواب :

أن المنتقى تعلق العلم وأنه ليس بعرض ، وهذا انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم ، ونحن لا نقول به .

واجاب الاستاذ أبو اسحاق . بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة ، أن ضد العلوم المنتقية هو العلم الحاصل ؛ وألزم امتناع اجتماع علمين فالترمه ، وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر .

وأجاب ابن فورك : المعلومات وان كانت غير متناهية ؛ فالإنسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود مالا يتناهى مطلقا ، وانما يصح لو امتنع وجود مالا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده مما .

وأجاب القاضي : بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد عام كالنوم والنوم لجميع العلوم

الثالث : الهواء والماء خال عن اللون وضده . والجواب : منع عدم اللون ؛ بل لا يدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف ضد اللون لاعدسه

تلقبه : منهم من قال : قبول الاعراض معلل بالتحيز للدوران ، وقيل للدوران كل مع الآخر فليس اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، والحق التوقف

المقصد السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلاه ان جاز
خلافا للهند لوجوه :

الاول : لو وجد بعد غير متناه ، فلنا أن تفرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهما يوازيه ، ثم يميل من الموازاة مائلا إلى جهته فيسامته ضرورة ، والمسامة حادثة ، فلها أول وهي بنقطة ؛ فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول تقط المساماة ، وأنه محال ؛ إذ ما من نقطة تفرض إلا والمساماة مع ما قبلها قبل المساماة معها ؛ لأن المساماة انما تحصل بزواية مستقيمة الخطين ، وأنها تقبل القسمة الى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المساماة مع النقطة اللو قانية

تلخيصية : لو وجد بعد غير متناه لا يمكن القرض المذكور ، واللازم باطل
لأنه متناهي . لا امتناع المساواة أو لوجود نقطة هي أول تقط المساواة
والقسمان باطلان . واعتراض عليه بمن إمكان القرض . وجوابه دعوى الضرورة
واعلم أن من القروض ما يحكم العقل بمجوازه ، كالتقروض الهندسية مثل
تطبيق خط على خط ، وفصل خط من خط ، وإدارة دائرة . وليس لأحد أن
يمنعه إلا بكثرة ، وقد يقال عليه : لأن سلم زوم نقطة هي أول تقط المساواة
لعين مذكور في بطلان التالي . والجواب : أنا بينا لزوم ذلك بأن المساواة لها أول
وهو يكون بنقطة ضرورة ، ودليل امتناع اللازم لا يدل على عدم ملازمته ،
وإلا جاز في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي

وقال بعض فضلاء المتأخرين : ان أطول خط يفرض هو محور العالم
والمساواة مع النقطة التي فوقه قبل المساواة معه ، وهذا بما لا ورود له ، كيف
والمساواة مع نقطة لا وجود لها لاتعمل ؟ واليوم البحث لاعبرة به

الثاني : وهو عكس الأول ، وزيادة تقرير له أن تقرض خطين غير متناهيين
متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان إلى الموازاة ، فلا بد في الموازاة أن يتخلص
أحدهما عن الآخر ، ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف

الثالث : أنا تقرض من نقطة ما خطين ينفرجان كحافئ مثلث متساوي
الاضلاع ، بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعاً ذراعاً ، وبعد ذهابهما
ذراعين ذراعين ، وعلى هذا فإذا ذهباً إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالضرورة ، واللازم محال ؛ لأنه محصور بين حاصرين ، والمحصور بين حاصرين يمتنع
أن لا يكون له نهاية ضرورة ، وهذا هو الذي يسميه ابن سينا البرهان الحلي
مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل

واعلم ان هذا يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات ، ولو
جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ذلك

الرابع : نقرض ساقى مئاث كيف اتفق ، فللا نقراج اليهما نعبة محنوظة بالنفا مابلغ ، فلو ذهبنا الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه ، نسبته الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي . هذا خلف

الخامس : أنا نقسم ترسا بستة أقسام يحيط بكل قسم ضلعان ، ثم نخرج الاضلاع الى غير النهاية ، ثم نرد في كل قسم فنقول : هو اما غير متناه فينحصر مالا يتناهي بين حاصرين ، وأما متناه فكذا السكل لأنه ضعف المتناهي بمرات متناهية ، وهذا كالتتمة والتوضيح للبرهان السلي ؛ لأن كل قسم من الستة كمثل متساوي الاضلاع

السادس : التطبيق وطريقه . أن نقرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ومن نقطة قبلها بمتناه خطا آخر ، ثم نطبق الخطين ، فالناقصه إما مثل الزائده أو تنقطع فينقطعان ، كما تقدم مرتين

السابع : أنا نقرض خطا غير متناه من الجانبين ، ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة فنقول : هي إما المنتصف أولا ، فان كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله ، فيكون من النقطة الأخرى في ذلك الجانب أقل منه ، فنطبق أحدهما بالآخر ويتم الدليل ، وإن لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونغضى احتج الخصم بوجوده :

الاول : ما وراء العالم متميز ؛ فان ما يلي يمينه غير ما يلي يساره ضرورة ، والمتميز لا يكون عدما محضا فهو إذا بعد . والجواب : منع التميز وإنما ذلك وهم الثاني : أنه متقدر ؛ فان ما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه ، وكل متقدر فهو كم . والجواب : ان التقدر وهم

الثالث : انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم ، فان أمكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء متقدر ؛ إذ ما يصع أصبعا أقل مما يصع اليد كلها ، وان لم يمكنه فثمة جسم مانع ، وعلى التقديرين فثمة بعد . والجواب : لان لم أنه لو لم يمكنه مديده

فيه فئمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك لالوجود المانع؛ بل لعدم الشرط وهو
الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه

الرابع : الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا . والجواب :
أن الكلية لا تقتضى الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهي

المقصد الثامن : قال الحكماء . لا عالم غير هذا العالم ، أعنى ما يحيط به سطح
محدود الجهات لثلاثة أوجه

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد ، والمحدد فى
جهة منه ؛ فتكون الجهة قد تحددت قبله لآبه ، هذا خلف . والجواب : أن الذى
ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد ، وأما تحدد جميع الجهات به
فلا ، ولم لا يجوز أن يكن ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لاهذا المحدد ؟
فإن حصر الجهات فى هاتين لم يقم عليه دليل .

الثانى : لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أو لا . والجواب :
لا نسلم ذلك لجواز أن يملأها مائىء ، ولو أردنا ذكر مستند للنعم تبرأ ، قلنا . قد
يكونان تدويرين فى ثمن كرة ، وربما تضمن الوفا من الكرات كل واحدة أعظم
من المحدد بما فيها ولا استبعاد ؛ فأنهم قالوا : تدوير المربخ أعظم من ممثل الشمس
بما فيها ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيها هو أعظم منه ؟ ومن أين لكم أنه ليس
فى جوف تدوير المربخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا أو مخالفة له .

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياء طبيعية ، فيكون
لنصر واحد حيزان طبيعيان . والجواب : منع تساوى عناصرهما وكائناهما
صورة . ولئن سلمنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة . وإن سلمنا فلم لا يجوز أن يكون
وجوده فى أحدهما غير طبيعى ؟

المقصود الثالث: في النفس . وفيه مقاصد

المقصود الأول : في النفوس الفلكية وهي مجردة ؛ لأن حركات الأفلاك ارادية ؛ فلها نفوس مجردة .

أما الأول: فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والأولان باطلان ، أما كونها طبيعية . فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ؛ فلو كان ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشيء الواحد مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وأنه محال . وأما كونها قسرية ، فلما تقدم أن القمر إنما يكون على خلاف الطبع وذلك أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك ، وههنا لا طبع فلا قمر ، وأيضا لو كان بالقمر لكان على موافقة القاصر فوجب تشابه حركاتها

وأما الثاني : فلأن إرادتها ليحت عن تخيل محض والا امتنع دوامها على نظام واحد دهر الدهارين لا يختلف ولا يتغير ، فهي اذا ناشئة عن تعقل كلي ، ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتى في النفوس الانسانية برهانه . والاعتراض : لانسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة ، سلمناه .. لكن لانسلم أنها ليست قسرية ، فوذلك القمر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما في دليله ، سلمناه .. لكن لانسلم أن التخييل لا يفتظم ، ولم لا يجوز أن يكون تخيله خلاف تخيلنا ؟ سلمناه .. لكن لانسلم أن محل التعقل مجرد وسد نكلم عليه تقريران :

الاول : لها مع القوة العقلية قوى جسمانية هي مبدأ الحركات الجزئية ؛ فان التعقل الكلي لا يصاح لذلك ؛ فان نسبته إلى جميع الجزئيات سواء ؛ فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض دون البعض

الثاني : ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب ؛ لأن الاحتياج اليها

لجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها لا تقبل ذلك ، والمقدمات كلها ممنوعة

المقصد الثاني : في أن النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسما ، وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير وانتصرف ، وهذا مذهب الفلاسفة ، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب ، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفى المجرّدات على الاطلاق احتجوا بوجوده :-

الاول : أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، أما الاول فلائها تعقل حقيقة ما ، فان كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البسائط ، وتعقل السكل بعد تعقل أجزائه ، وأما الثاني فلائ محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا لكان منقسماً ، وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ؛ لأن الحال في أحد جزأيه غير الحال في الآخر وأنه يتنافى البساطة ، أجيب عنه بأنه مبني على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع ، فان العلم مجرد تعلق ، وان سلم .. فحل لصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجود ؛ فقد لا تكون بسيطة ، وان سلم .. فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفى الجزء الذي لا يتجزى ، وان سلم .. فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح ، وان سلم أنه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل ، وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته

الثاني : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر . والجواب ما تقدم .

الثالث : أنها تعقل المفهوم السكلي فتكون مجردة ، أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلائ الحال في ذي الوضع يختص بمقدار ووضع فلا يكون مطابقا لكتيرين مختلفين بالمقدار والوضع ، بل لا يكون مطابقا إلا لما له ذلك المقدار والوضع . والجواب : يعرف مما مر ، ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكتيرين ؛ إذ قد يخالف الشيع لما له الشيع في الصغر والكبر

الرابع : أنها تعقل الضدين ، فلو كان جسما أو جسمانيا لزم اجتماع المواد

والبياض مثلاً في جسم واحد وأنه محال . والجواب : أن صورتى الضدين لا تضاد بينهما ؛ لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية ، ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ، وإن سلمنا . فلم لا يجوز أن يقوم كل بجزء من الجسم ؟

الخامس : لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله دائماً أو لم يعقل دائماً ، والتالى باطل ، أما الملازمة فلأن تعقله لمحله أن كفى فيه حضوره لذاته كان حاصل دائماً وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال ؛ لأنه يقتضى اجتماع المثلين فلا يحصل ، وأما بطلان التالى فبالوجدان ؛ إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرها إلا ونعقله تارة ونعقل عنه أخرى . والجواب : منع الملازمة لجواز أن لا يكتفى بحضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك ، سلمناه .. لكن لانعلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين ، وإنما يلزم ذلك أن لو غائل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة : في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة ، وهى تسعة
الاول : لابن الراوندى : أنه جزء لا يتجزى فى القلب للدليل تقدم الاتمام
مع نفى المجردات

الثانى : للنظام : أنه أجزاء لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق اليها تخلل وتبدل ؛ إنما المتخلل والمتبدل فضل ينضم اليه وينفصل عنه ؛ إذ كل أحد يعلم أنه باقى

الثالث : انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب
الرابع : أنه ثلاث قوى ، أحدها فى القلب وهى الحيوانية ، والثانية فى الكبد وهى النباتية ، والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية
الخامس : أنه الهيكل المخصوص
المادس : أنه الأخلاط المعتدلة كما وكيفا

الصابع : أنه اعتدال المزاج النوعي

الثامن : أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسم : أنه الهواء، إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئاً من ذلك لم يقم عليه دليل، وما ذكره لا يصلح للتعميل

المقصد الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة . اتفق عليه المليون، إذ لا قديم

عندهم إلا الله وصفاته ، لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله ؟

فقال بعضهم : تحدث معه لقوله تعالى - بعد تعداد أطوار البدن - ثم أنشأناه

خلقاً آخر . والمراد بإضاعة النفس ، وقال بعضهم : بل قبله لقوله عليه الصلاة

والسلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ، وغاية هذه الأدلة الظن

أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به ، وانما يلزم

حدوث تعلقها لاحداث ذاتها ، وأما الحديث فلائنه خبر واحد فتعارضه

الآية وهي مقطوعة المثنى مظنونة الدلالة ، والحديث بالعكس . هذا والحكماء قد

اختلفوا في حدوثها ، فقال به أرسطو ومن تبعه ، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متميزة أو لا ،

فان كانت متميزة فممايزها إما بذواتها ، أو لا بذواتها ، فان كان بذواتها فتكون كل

نفس نوعاً منعصراً في الشخص ، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل ،

إذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد نفسان متماثلان ، وان كان لا بذواتها

كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم . ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن

بيدن آخر ويلزم التناسخ ، وسنبطله . وان لم تكن متميزة فيبعد التعلق ان

بقيت كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو ، فيلزم أن يشتركا في صفات

النفس من العلم والقدرة واللذة والألم ، وان لم تبق كما كانت لزم التجزى والاقسام ،

ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار . وأيضا فقد عذمت تلك الهوية وحصلت

هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب . احتج الخصم بوجوه :

الاول : ان كل حادث له مادة . قلنا : أعم من مادة يحل فيها أو يتعلق بها
 الثاني : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية . والجواب : المنع
 الثالث : يلزم عدم تنامي الأبدان . والجواب : شرط امتناعه الترتب كما مر
 تنبيه : قال أرسطو : كل حادث لا بد له من شرط حادث ؛ دفعا للدور والتسلسل ،
 فلو حدوث النفس شرط وهو حدوث البدن ؛ فإذا حدث البدن فاض عليه نفس
 من المبدأ الفياض ضرورة عموم القبض ووجود القابل المعتمد . وبه أبطل
 التناسخ . فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما
 ذكرنا من حصول العلة بشرطها كلاً فتكون للبدن الواحد نقصان وهو باطل
 بالضرورة ، فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة .

واعلم أن هذا دور صريح ، فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وإبطاله ، ثم
 بين بطلان التناسخ بحدوث النفس ، وإنما يصحح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر
 مثل ما يقال في إبطال التناسخ : أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر ، وأن
 استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس ؛ إذ قد
 يتفق وباء أو جائحة أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة أنه لم
 يحدث في ذلك الزمان ، بخلاف العادة ، ذلك المبلغ من الأبدان وليس شيء منها
 يصلح للتحويل ، وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهندنا لك من
 الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذراً من الاطناب .

المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن ، تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كالاتها
 ولذاتها عليه ، وأولاً بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء
 ولطيفه ، وتفيد قوة بها تسمى اني جيم البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم
 ففعله من القوى التي فصلناها فيما قبل ، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ،
 ولا حاجة الى اثبات القوى .

المربد الرابع : فى العقل . وفيه مقاصد

المقصد الأول : فى اثباته : قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما

ورد نص الحديث ، واحتجوا بوجهين : -

الأول : الله تعالى واحد ، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك جسما ، لتركبه ولتقدم الهوى والصورة عليه ضرورة ، ولا أحد جزأيه ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ، ولا عرضا ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ، ولا نفسا ؛ إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم ؛ فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ، فتمين أن يكون هو العقل .

تلخيصه : أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير . وغير العقل ليس كذلك ؛ لانتفاء القيد الأول فى الجسم ، والثانى فى الهوى والصورة والعرض ، والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم . لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته ، وإلا لأوجد جزئيه ؛ فيكون مصدر الاثنين ، ولا جسما آخر ؛ إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس اليه بالتجربة ، فهو أفاض الصورة على الهوى لكان للهوى اليه وضع قبل الصورة وأنه محال ، ولأنهما لتوقف تأثيرها عليه ، ولا أحد جزئيه وإلا لكان علة للآخر ، وقد أبطلناه ؛ لعدم استقلاله بالوجود ، ولا عرضا ؛ لتأخره عنه فهو العقل .

الاعتراض : بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

أما على الأول : فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم ؟ بأن يصدر أحد جزئيه ، وبواسطته يصدر الآخر . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون نفسا ؟ ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ؟ ودليلهم على عدم زيادة الصفات سببها .

وأما على الثاني : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جمعا ؟ قوله : إنما يؤثر فيما له وضم بالنعبة اليه ، بمنوع ، والاستقراء لا يفيد العموم . سلمناه ... لكن قد يكون الموجد نفسا توجده أولا ثم تتعلق به ، سلمناه .. لكن قد يكون هو الواجب كما مر .

المقصد الثاني : في ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : اذا ثبت أن المصادر الاول على فله اعتبارات ثلاثة : وجوده في نفسه ، ووجوبه بالغير ، وإمكانه لذاته ؛ فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباختبار وجوده عقل ، وباعتبار وجوبه بالغير نفس ، وباعتبار إمكانه جسم ؛ إسنادا للأشرف إلى الجهة الأشرف ، والأخس إلى الأخس ؛ فإنه أحرى وأخلق ، وكذلك من الثاني عقل ونفس وفلك إلى العاشر ، ويحمى العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها الاعتراض : هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر ، والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ؛ فيبطل أصل دليلكم ، وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية . وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطإي ، وإسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة إلى جهة واحدة ممكن ، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها إلى العقل الفعال . وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي .

المقصد الثالث : في أحكام العقول . وهي سبعة :-

الاول : أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعي مادة .

الثاني : ليست كائنة ولا فاسدة ؛ إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل .

الثالث : نوع كل عقل منحصر في شخصه ؛ إذ تشخصه بما هيته ، والا لسكان

بالمادة ، وما يكتنفها كما تقدم.

الرابع : ذاتها جامعة لكتالاتها ، أى ما يمكن لها فهو حاصل ، وما ليس حاصلًا لها فهو غير ممكن ، لما علمت أن الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية مرمدية ، فلا يتصور إلا فى ماضى هو تحت الزمان :

الخامس : أنها عاقلة لدواتها ؛ إذ التعقل حضور الماهية المجردة عند الشيء ، ولا شك أن ماهيتها حاضرة لدواتها ؛ فإن حضور الماهية أعم من حضور الماهية المتغيرة وغير المتغيرة ، وفيه نظر . لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المتغيرة كما فى الحواس .

السادس : أنها تعقل السكليات ، وكذا كل مجرد ؛ إذ كل مجرد يمكن أن يعقل . وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ؛ إذ لا تضاد فى التعقلات ؛ فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير فى العقل ، فيمكن أيضا أن يقارنها مطلقا ؛ إذ كونها فى العقل ليس شرطا للمقارنة ، لأنه لو كان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل ، ويلزم الدور ، وإذا جاز مقارنة المجردة إياها أمكن تعقلها له ، وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل . فإذا هو عاقل لكل ما ينفيره بالفعل وهو المطلوب . الجواب : لأن لم أن كل مجرد يمكن تعقله ، كالبارى وحقيقة العقول والنفوس . وإن سلمنا . فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير ، وما الدليل عليه ؟ والوجدان لا يعمم ؛ كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله : وإن سلم . فلا نسلم أنه يقتضى مقارنة الماهية المجردة للعقل ، وإنما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل ؛ وقد تكلمنا فيه . وإن سلمنا . فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا . قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل . قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان مثلين وهو ممنوع ؛ فإن حصول الشئيين فى مبالث يخالف لحصول أحدهما فى الآخر . وإن سلم . فلا يلزم إمكان تعقله ؛

وإنما يلزم هذا لو كان هو قابلا للتعقل ، لا يقال : التعقل نفس هذه المقارنة ؛ لأنها تمنعه ؛ لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها .

العاب : أنها لا تعقل الجزئيات ؛ لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية . ولأنها تتغير ، والاعتراض عليه ستعزفه في بحث صفات الباري في مسألة العلم .
خاتمة : في الجن والشیاطین : وهی عند الملمین أجسام تتشكل بأی شكل شادت . ومنعه الفلاسفة ؛ لأنها إما أن تكون لطيفة أولا ، وكلاهما باطل .

أما الأول : فلائنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة وهو خلاف ما تمتقدونه ،

وأما الثاني : فلائنه يوجب أن ترى ، ولو جوزنا أجساما كثيفة لانراها لجاز أن يكون 'بمضرتنا جبال وبلاد لانراها ، وبوقات وطبول لانسمعها وهو مسفطة . والجواب : أن لطفها بمعنى الشفافية ، فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها . وبالجملة : فان أردتم بالطاقة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها ، وان أردتم سرعة الأفعال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام ؛ فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالماء . كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة ؟ فان القوة لا تتعلق بالقوام . ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر ؟ وترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر ، ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلظ القوام ؟ وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام كما في الأسد مع الحمار ؟ قال قوم : هي النفوس الأرضية وهي مختلفة : فمنها الملائكة الأرضية ، ومنها الجن ، ومنها الشياطين وغير ذلك ، فهذه جنود الربك لا يعلمها إلا هو . وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة ؛ فالغيرة تتعلق بالغيرة وتعاونها على الخير وهي الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين . والله أعلم بمحقق الأمور .

الموقف الخامس

في الالهيات وفيه سبعة مراصد

المرصد الأول : في الذات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في الثبات الصانع . وفيه مسائل .

المسلك الأول للمتكلمين : قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بحدوثه ، فهذه وجوه أربعة :-
الأول الاستدلال بحدوث الجواهر : وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني بإمكانها : وهو أن العالم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث بحدوث الاعراض : مثل ما نلاحظ من انقلاب المنطقة علة ، ثم مضغه ، ثم الحما ودما ، إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم .

الرابع بإمكان الاعراض : وهو أن الاجسام متماثلة ، فاختصاص كل بماله من الصفات جائز ، فلا بد في التخصيص من مخصص له . ثم بعد هذه الوجوه نقول : مدير العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ، ويعود الكلام فيه ، ويلزم إما الدور أو التلسل ، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته ، والأول بقبحه باطل للمار ، فتعين الثاني وهو المطلوب .

المسلك الثاني للحكام : وهو أن موجودا ، فإن كان واجبا فذاك ؛ وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب ، وإلا لزم الدور أو التلسل . وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى .

المسلك الثالث لبعض المتأخرين : جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن ؛ لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره ، فله علة ، وهي لا تكون نفس ذلك المجموع ؛

إذ العلة متقدمة على المعلول ، ويعتزم تقدم الشيء على نفسه ، ولا تكون جزأه ؛
إذ علة الكل علة لكل جزء ، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه ولله ،
فإذا هو أمر خارج عنه ، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، وهو
المطلوب . واعترض عليه بوجوده :

الاول : المجموع يشعر بالتناهى ، فاثباته بمصادرة على المطلوب . والجواب :
أن المراد به هو الممكنات ؛ بحيث لا يخرج عنها شيء منها . وذلك متصور في
غير المتناهى .

الثاني : إن أردت بالمجموع كل واحد ، فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير
النهاية ، وإن أردت به الكل المجموعى ؛ فلا نعلم أنه موجود ؛ إذ ليس ثمة هيئة
اجتماعية . والجواب : إنا زيد الكل من حيث هو كل ، ولا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية ؛ كما في مجموع العشرة

الثالث : إن أردت بالعلة التامة ، فلم لا يجوز أن تكون نفسه ؟ قولك : العلة
متقدمة . قلنا : لانسلم ذلك في التامة ، فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر
اليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل ؛ كما أن كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ، ومجموعها هو نفس الماهية ، وإن أردت بها الفاعل فلم لا يجوز أن
يكون جزأه ؟ قولك : لانه علة لكل جزء . قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون
بعض الاجزاء بلا علة أو بعلة أخرى ؟ . والجواب : أن المراد التفاعل المستقل
بالفاعلية ، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل ، وإلا
وقع بعض اجزائه بفاعل آخر ، فاذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية ، فلم
يكن فاعلا مستقلا . فان قيل : هذا منقوض بالمركب من الواجب
والممكن . وأيضا : لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء ؛ لزم في مركب
في اجزائه ترتيب زمانى ؛ إما تقدم المعلول على علته ، أو تخلف المعلول عن علته .
قلت : الجواب عن الأول : انا قيدناه بما كل جزء منه ممكن ، فاندفع النقض .

وعن الثاني : ان التخلف عن العلة القاعلية لا يمتنع. كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة عن علة الكل ؟ وبذلك يتم مقصودنا ، ولا يلزم ما ذكرتم ، إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل ، بحيث يكون الكل علة الكل .

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه : ان الموجودات لو كانت بأمرها ممكنة ؛ لاحتاج الكل إلى موجود متقل ، يكون ارتفاع الكل مرة - بالا وجود الكل ولا واحد من أجزائه أصلا - ممتنعاً بالنظر إلى وجوده ؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود ، والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع ؛ فيكون واجبا ، وهو المطلوب المسلك الخامس وهو قريب مما قبله : لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ، فيلزم الا يوجد موجود. أما الأول : فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعاً بالذات ولا بالغير ، وأما الثاني : فلأن ما لم يجب إيجاباً بالذات وإما بالغير لا يوجد ؛ كما تقدم

وقد ذكر هنا شبهات كثيرة ، حاصلها عائد إلى أمر واحد ، وهو : أن يوجد هم : اوفى كل مسألة تراد مذهبان متقابلان ، فيرد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ، فيلزم نفي القدر المشترك . وحلها اجمالا : هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين ، أوفى دليلهما إن أمكن ، إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ، ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها ، ولنذكر منها عدة :-

الاولى : لو كان الواجب موجودا ، لكان وجوده إما نقص ماهيته ، أو زائدا عليها ، والاول باطل ، لأن الوجود مشترك ؛ كما مر ، والماهية غير مشتركة ، والثاني باطل وإلا كان وجوده معلول ماهيته ؛ فتتقدم عليه بالوجود . والجواب : وجوده نفسه ، ونزع الاشتراك ، بل المشترك الوجود بمعنى الكون في الاعدان ، وأما اصدق عليه الوجود فلا ، كالماهية والتشخص . أو وجوده غيره ، وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم

الثانية : لو كان موجودا لكان اما مختارا أو موجبا ، والأول باطل ، لأن العالم قديم بدليه ، والتقديم لا يستند إلى المختار ، والثاني باطل ، وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل . والجواب : لانسلم ان العالم قديم ، وقد مر ضعف دلالته الثالثة : لو كان موجودا ، لكان إما عالما بالجزئيات أولا ، والأول باطل ، وإلا لزم التغيير فيه ؛ لتغير المعلوم فلا يكون واجبا ، والثاني باطل ، لانا نعلم أن هذه الافعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم . والجواب : مختار أنه عالم بالجزئيات ، والتغير في الاضافات لافى الذات ، وأنه جاز كما سيأتى .

ولنتمصر على هذا القدر ، فإن هذا منشأ للشبهات التى طولبها الكتب وعذب ذلك تبجرا فى العلوم ، وعليك بعد الاهتداء اليه أن توقر من أمثاله الاباغر ١١ خاتمة : لما ثبت أن الصانع تعالى واجب ، فقد ثبت أنه أزلى أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها . والمتكلمون إزاء احتجاجوا عليه قبل اثبات ذلك ؛ وعنه غنى ؛ فلا نطول به الكتاب

المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الدوات ؛ فهو منزه عن المثل والند تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الدوات وانما يمتاز عن سائر الدوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعالم التام والقدرة التامة وعند أبي هاشم يمتاز بحالة خامسة ، هى الموجبة لهذه الأربعة ؛ ونسبها بالالهية لنا : لو شاركه غيره فى الذات ؛ لمخالفة بالتعين ضرورة الاثنية ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز ؛ فيلزم التركيب ، وهو يناقى الوجوب الذاتى ؛ كما تقدم . احتجاجوا : على كون الذات مشتركة ؛ بما مر فى الوجود من الوجوه . وتقريرها هنا : أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد التقسمة مشترك بين أقسامه . وأيضا . فنحن نمزم به مع التردد فى الخصوصيات . والجواب : ان المشترك مفهوم الذات ؛ وأنه مارض للدوات الخصوصية ، وهذا الغلط منشأ عدم الفرق بين مفهوم

الموضوع ، الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم ؛ الذى يسمى ذات الموضوع . وهذه منشأ لكثير من الشبه ، فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شجاعاً ؛ انجلت عليك ؛ وقدرت أن تغالط ؛ وأمنت أن تغالط

منها قولهم : الوجود مشترك ؛ إذ نحزم به وتردد فى الخصوصيات . فنقول :

المحزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود . والنزاع فيه

ومنها قولهم : الوجود زائد ، إذ نقل الوجود دون الماهية وبالعكس . قلنا :

فيه ما تقدم

ومنها : الوحدة عدمية ؛ والاتحامل . قلنا : مفهوم الوحدة ؛ ولا يلزم فيما صدق

عليه ؛ فإنه مختلف

ومنها : الصفات رائدة على الذات ، وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحداً

قلنا : يكون ما صدق عليه واحداً ، وأما المفهوم فلا ؛ وأمثال ذلك أكثر

من أن نحصى

تلبية : نقل عن الحكماء أنهم قالوا : ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ؛

ويعتاز عن غيره بقيد سلبى ؛ وهو عدم عروضه للغير ؛ فالوجود الممكنات مقارن

لماهية مغايرة له ، ووجوده ليس كذلك . وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندى

هذا النقل عنهم ؛ بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه ؛ فأنهما قالوا : الوجود

المشترك الذى هو الكون فى الاعدان . زائد على ماهيته تعالى بالضرورة ، وأنما هو

مقارن لوجود خاص ؛ هو المبحث

المقصد الثالث : فى أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ، وأنه مساو لوجود

الممكنات أو مخالف . وقد تقدم فى الأمور العامة ما فيه كفاية

المرصد الثانى فى تنزيهه : وهى الصفات السلبية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : أنه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان . وخالف فيه المذهب

وخصصوه بحجة الفوق. ثم اختلفوا. فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها، وهو مماس للصنعة العليا من العرش، ويمجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وعليه اليهود حتى قالوا: العرش يسط من تحته أطيط الرجل الجديد؛ وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع. وزاد بعض المشبهة كفضر وكهمس واحد المجبى: أن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال: محاذ للعرش غير مماس له فقيل: بمحافة متناهية. وقيل غير متناهية

ومنهم من قال: ليس ككون الأجسام في الجهة. لنا وجوه :-
الأول: لو كان في مكان ثم قدم المكان، وقد برهنا أن لا قدم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق

الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان محتف عن المتمكن
الثالث: لو كان في مكان فما في بعض الأحياء أو في جميعها؛ وكلاهما باطل
أما الأول فللأول فلتساوى الأحياء ونسبته إليها فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحاً بلا مرجح، أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني. فلا أنه يلزم تداخل المتعيزين وأنه محال بالضرورة. وأيضا: فيلزم مخالطته لتقادورات العالم. تعالى عن ذلك علواً كبيراً

الرابع: لو كان جوهرًا فما ألا ينقسم أو ينقسم. وكلاهما باطل. أما الأول فلا أنه يكون جزءاً لا يتجزأ، وهو أحقر الأشياء، تعالى عن ذلك. وأما الثاني فلا أنه يكون جسماً وكل جسم مركب، وقد مر أنه يناق الوجوب الثاني وأيضا: فقد بينا أن كل جسم محدث؛ فيلزم حدوث الواجب

وربما يقال: لو كان جسماً لقام بكل جزء علم وقدر؛ فيلزم تعدد الالهة. وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرين أحياء

وربما يقال: لو كان متعيزاً لكان معاوياً لسائر المتعيزات، فيلزم اما قدم

الاجسام أو حدوثه ، وهو بناء على تماثل الاجسام
وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز، ولا بد من أن يخالفها
بغيره فيلزم التركيب . وقد علمت ما فيه احتج الخصم بوجوه :
الأول : ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز ، أو حال فيه
والجواب : منع الضرورة ، وإنما ذلك حكم الوهم ، وإنه غير مقبول ، وربما يستعان
فى تصويره بالانسان الكلى ، وعلمنا به .

الثانى : كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا ، فهو ان كان متصلا بالعالم
فتحيز ؛ وإن كان منفصلا عنه فكذلك والجواب : منع الحصر وهو من الطراز الأول
الثالث : إنه اما داخل العالم أو خارج العالم ، أو لادخله ولا خارجه ، والثالث
خروج عن المعقول ، والأولان فيهما المطلوب . والجواب . أنه لادخل ولا خارج
الرابع . الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو
المتحيز بالذات ، والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا
بذاته . والجواب . منع التفسيرين وقد يقال فى تقريره .

أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام التحيز تبعا .
الخامس . الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث
نحو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك والملك صفا صفا .
فان استكبروا فالتين عند ربك . اليه يصعد الكلم الطيب . تعرج الملائكة
والروح إليه . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . أأمنتم من
فى السماء أن يمحض بكم الأرض . ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .)
وحديث النزول . وقوله عليه السلام للجارية الخرساء . ابن الله ؟ فأشارت الى السماء
فقرر ، فالسؤال والتقرير يصهران بالجهة . والجواب . أنها ظواهر ظنية لا تعارض
اليقينات ، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن ؛ فتقول الظواهر
إما اجبالا ويفوض تفصيلها الى الله ؛ كما هو رأى من يقف على الا الله ؛ وعليه

أكثر السلف كما روى عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدمية. وأما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو. قد استوى حمرو على العراق. والعندية بمعنى الاصطقاء والاكرام، كما يقال: فلان قريب من الملك، وجاء ربك أى أمره. واليه يصعد الكلم الطيب أى يرتضيه. فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال. ومن فى السماء أى حكمه، أو سلطانه، أو ملك موكل بالعذاب. وعليه فقس

المقصد الثانى: - فى أنه تعالى ليس بجسم، وذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية: قالوا هو جسم أى موجود، وقوم قالوا: هو جسم أى قائم بنفسه، فلانزاع معهم الا فى التسمية، ومأخذها التوقيف ولانوقيف، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، فقيل من لحم ودم كقائل ابن سباج، وقيل نور يتلأل كالهيكلة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنهم من يقول: انه على صورة انسان؛ فقيل شاب أمرد جعد قطط، وقيل شيخ أشعث الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين

والمعتمد فى بطلانه: أنه لو كان جسما لكان متعيزا، واللازم قد ابطالناه، وأيضا يلزم تركبه وحدوثه. وأيضا: فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمهم الضدان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح. أو الاحتياج. وأيضا فيكون متناهيا، فيتخصص بمقدار وشكل، واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص، ويلزم الحاجة، وحجتهم ماتقدم. والجواب الجواب

المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا أما الجوهر: أما عند المتكلم فلا لأنه المتعيز وقد ابطالناه. وأما عند الحكيم فلا لأنه ماهية اذا وجدت فى الاعدان كانت لافى موضوع، وذلك انما يتصور فياوجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته. وأما العرض: فلا احتياجه الى محله

المقصد الرابع : أنه تعالى ليس في زمان . هذا مما اتفق عليه أرباب الملل

ولا نعرف فيه له قلاء خلافاً . أما عند الحكماء : فلأن الزمان مقدار حركة المحدد . فلا يتصور فيا لا تعلق له بالحركة والجهة . وأما عندنا : فلأنه متعبد يقدر به متعبد فلا يتصور فيقديم ، فأى تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبية : يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني أو الداني ؛ فتقدم الباري سبحانه عليه ليس تقدماً زمانياً ، وإن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ، ولا اتقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان ، وأنه يبسط المذر في ورود ماورد من الكلام الأزل بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية . وههنا أسرار أخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك

المقصد الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ، لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً ، وأنه تعالى لا يجوز أن يحمل في غيره ، لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ، وأنه ينفي الوجوب ، وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحمل فيه ، ولا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل . وأيضا : فإن المحل ان قبل الانقسام لم انقسامه وتركبه واحتياجه الى أجزائه ، ولا كان أحقر الاشياء ، وأيضا . فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول ، والاجسام متساوية في القبول ، وإنما التخصيص للفاعل المختار ؛ فلا يمكن الجزم بعدم حوله في البقاء والنواة ، وأنه ضروري البطلان ، والغصم معترف به . وربما يحتج عليه بأن معنى حوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل ؛ فيلزم كونه متحيزا وفي جهة ، وقد ابطالناه ، وقد عرفت ضعفه ، كيف وأنه يلتقط بصفاته تعالى ؟

تنبية : كما لا تحمل ذاته في غيره لا تحمل صفته في غيره ، لأن الانتقال لا يتصور على الصفات ، وإنما هو من خواص القنات لا مطلقا ، بل الاجسام

واعلم أن المخالف في هذين الاصلين طوائف :-

الاولى النصارى : وضبط مذهبهم . أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله

بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صنته فيه، كل ذلك إما يبدنه أو بنفسه، وإما لا يقولوا بشيء من ذلك. وحينئذ : فلما أن يقولوا، اعطاه الله قدرة على الخلق، أولاً، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات، ومماه ابناً تشریفاً، كما سمى إبراهيم خليلًا، فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير، فالسنة الأولى باطلة لما بيننا، والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله. وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب !

الثانية : النصرية والاسحاقية من الشيعة قالوا : ظهور الروحاني بالجناني لا ينكر، ففي طرف الشر كالشياطين، وفي طرف الخير كالملائكة، فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم؛ وهو المعزة الطاهرة؛ وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الآئمة، ولم يتحاشوا عن إطلاق الالهة على أئمتهم

الثالثة : بعض المتصوفة : وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد. والاضبط ما ذكرناه في قول النصاري. ورأيت من ينكره ويقول. إذ كل ذلك يضر بالغيرية، ونحن لا نقول بها. وهذا المذر أشد من الجزم

المقصد السادس : في أنه تعالى يمتنع أنه يقوم بذاته حادث، ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات على شيء واحد فنقول :- الحادث. الموجود بعد العدم، وأما ما لا وجود له وتجدد. ويقال له متجدد، ولا يقال له حادث. فنلناه :-

الأول الأحوال : ولم يجوز تجددها إلا أبو الحسين فإنه قال يتجدد العالمية فيه يتجدد المعلومات. الثاني الإضافات : ويجوز تجددها اتفاقاً.

الثالث السلوب : فأنسب إلى ما لم يتحيل الصف الباري تعالى به امتنع تجدده، وإلجاز. إذا عرفت هذا فمقتضى اختلاف في كونه تعالى محل الحوادث؛ فمنه الجمهور. وقال المجوس كل حادث قائم به. والكرامية. بل كل حادث يحتاج إليه في الإيجاد.

فقل هو الإرادة، وقيل كـ. واتفقوا أنه يسمى حادثاً ، وهـ لا يقوم بذاته محدثاً
 فرقاً بينهما. لناوجوه ثلاثة:—

الأول : لوجاز قيام الحادث لجواز ازلا، واللازم باطل . أما الملازمة فلأن
 القابلية من لوازم الذات؛ وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الدائى إلى الامكان
 الدائى . وأيضاً : فتكون القابلية طارئة على الذات ؛ فتكون صفة زائدة ويلزم
 التسلسل، وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عن مقتضى وجودها معها والذات
 أزلية، فكذا القابلية وهى تقتضى جواز اتصاف الذات به أزلاً، لإدلا معنى للقابلية
 الا جواز الاتصاف به . وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضى قابلاً
 ومقبولاً. وصحتها أزلاً تمنع صحة الطرفين أزلاً. فيلزم صحة وجود الحادث
 أزلاً هذا خلف . الثانى : صفاته تعالى صفات كمال، تخلو عنها نقص .

الثالث : أنه تعالى لا يتأثر من غيره. ويمكن الجواب:

من الأول. بأن اللازم أزلية الصحة والمحال صحة الأزلية. فأين أحدهما من
 الآخر ، إذ لو لم يزل في وجود العالم وإيجاده . لا يقال : القابلية ذاتية دون
 التفاعلية؛ لانا نقول : الكلام في قابلية الفعل

وعن الثانى : لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاؤها،
 وكل لاحق منها مشروط بالسابق، فلا ينتقل عن الكمال الممكن له الا إلى كمال
 آخر ولا يلزم الخلو؟ وأما الخلو عن كل واحد منها ، فاما لامتناع بقائه، ولانسلم
 امتناع الخلو عن مثله، وإما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره؛ فيلزم فقد
 كالات غير متناهية، فكان قدده لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة.

وعن الثالث : وهو أنك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد
 ان لم يكن فهو أول المسألة ، وإن أردت أن هذه الصفة تحصل في ذاته من
 فاعل غيره، فمنوع؛ لجواز أن يكون مقتضى لذاته؛ إما على سبيل الإيجاب لما
 ذكرنا من الترتب، وإما على سبيل الاختيار ، فكما أوجد سائر المحدثات. يوجد

الحادث في ذاته، وربما يقال، لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده، وضد الحادث حادث، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث: وهذا يبتنى على أربع مقدمات. الأولى: أن لكل صفة حادثة ضدا. الثانية: ضد الحادث حادث.

الثالثة: الذات لا تخلو عن الشيء وضده.

الرابعة: مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

والثلاث الأول مشكلة، والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني. احتج الخصم بوجوه الأول: الاتفاق على أنه متكلم مسموع بصير، ولا تصور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر، وهي حادثة. قلنا: تعلقه، وإنه إضافة.

الثاني: المصحح للقيام به، إما كونه صفة فيهم، أو مع وصف القدم، وهو كونه غير مسبوق بالعدم، وإنه سلب لا يصلح جزءا للقول. قلنا: المصحح هو حقيقة الصفة القديمة، وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها.

الثالث: إنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن، وطالما بأنه وجد بعد أن كان طالما بأنه سيوجد. قلنا: التغير في الإضافات. قالت الكرامية: أكثر العقلاء يرافقوننا فيه وإن انكروه باللسان، فإن الجبائية قالوا بإرادته وكرهه حادثين لافي محن؛ لكن المريدية والكراهية حادثتان في ذاته، وكذا الساهية والمبصرة تحدث بمحدث المسموع والمبصر. وأبو الحسين يثبت علوما متجددة. والأشعرية يثبتون النسخ وهو إرفع الحكم أو انتهاءه، وهما عدم بعد الوجود. والفلاسفة اثبتوا الإضافات مع عروض لمعية والقبلية. والجواب: أن التغير في الإضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع، والحكماء لا يثبتون كل إضافة، فلا يرد عليهم الإلزام. تلبيه: الصفات حقيقية محضة كالسراد والبياض. وذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافية محضة كالمعية والقبلية. ولا يجوز التغير في الأول مطلقا، ويجوز في الثالث مطلقا، والثاني لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه.

المقصد السابع: اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بغيره من الإعراض

المحسوسة ، كالطعم واللون والرائحة والالتم ، وكذا اللذة الحسية . وأما اللذة العقلية فنفاها المليون ، وأثبتها الفلاسفة قالوا : اللذة ادراك الملائم ، فمن ادرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضرورى . ثم إن كماله تعالى أجل انكالات ، وادراكه أقوى الادراكات ، فوجب أن تكون لذته أقوى الذات . والجواب : لانسلم أن اللذة تمس الادراك كما مر ، وإذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ، ووجود السبب لا يكفى دون وجود القابل ، وإن سلم فلم قلت إن ادراكنا مماثل لادراك بالحقيقة ؟

المرصد الثالث في توحيدہ تعالى

وهو مقصد واحد . وهو انه يمتنع وجود الهين

اما الحكماء : فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين : الأول : لو وجد واجب - وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية تمايزا بتمين ؛ لامتناع الائتمانية بدون الامتياز بالتمين ؛ فيلزم تركيبا وانه محال ، وهو . ببنى على أن الوجوب وجودى ، فان صح لهم ذلك ثم الدست ، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ، وكون التعين أمرا ثبوتيا ؛ إذ قد فرغنا عنهما .

الثانى : الوجوب هو المقتضى للتمين فيمتنع التعدد . أما الأول : فاذ لولاه فاما أن يستلزم التعين لوجوب ، فيلزم تأخره ويلزم الدور ، وألا يستلزم ؛ فيجوز الاتسكك بينهما ؛ فيجوز الوجوب بلا تمين . وانه محال . والتعين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته . وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا . واما الثانى : فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص

واما المتكلمون : فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ؛ إذ المقتضى

للقدره ذاتهما ، وللمقدورية الامكان ، فمستوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين ، اما بهما ، وانه باطل لما بيننا من امتناع مقدور بين قادرين ، واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح .

الثاني : اذا اراد احدهما شيئا فاما أن يمكن من الآخر ارادة ضده ، أو يمتنع ، وكلاهما محال . أما الاول : فلانا نقرض وقوع ارادته له ، لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ؛ فيلزم إما وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما الا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما ، فيلزم عجزهما ، وأيضا : فاذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لم يحال : واما وقوع احدهما دون الآخر ، فإلذ لا يقع مراده . لا يكون قادرا . وأما الثاني : فلأن ذلك الشيء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به ، فإلذ امتنع تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر ، فيكون هذا عاجزا ، هذا خلف .

واعلم انه لا يخالف في هذه المسألة الا التنوية ، فانهم قالوا : نحمد في العالم خير كثيرا وشرا كثيرا ، وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة ، فلكل فاعل . والجواب : منع قولهم : الواحد لا يكون خيرا شريرا . اللهم إلا ان يراد بالخير من يغلب خيره ، وبالشر من يغلب شره ، كما ينبغي عنه ظاهر اللغة . لكنه غير ما لزم ، فلا يفيد ابطاله . ثم بعد يقال لهم الخير : ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل فهو شرير ، وإن لم يقدر عليه فهو عاجز ، فتعارض خطايتهم بخطابة أحسن من ذلك ما كلا واكثر اقناعا .

المرصد الرابع : في الصفات الوجودية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصفات على وجه عام

ذهب الاشاعرة : إلى أن الصفات زائدة ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، يريد بإرادة ، وعلى هذا . وذهب الفلاسفة والشيعة الى تقيدها مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه ، والمغترلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة . احتج الاشاعرة بوجوه :

الأول : ما اعتمد عليه القدماء ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، وقد عرفت ضعفه . كيف وانخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ؟ وقد يمنع ثبوتها في الشاهد ، بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريديّة

الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته ، لم يعد حملها على ذاته ، وكان قولنا الله الواحد بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل . وفيه نظر : فانه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم لو تصورا بحقيقتيهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ، ولكن أنى ذلك ؟

الثالث : لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات ، لكان العلم نفس القدرة ؛ فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا ، وانه ضروري البطلان . وهذا من الخط الأول . والاراد هو الایراد . احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ، وقد تقدم بطلانه . والجواب : لانسلم بطلانه ، وقد تقدم الكلام عليه . واحتج المعتزلة بوجوده : الأول : ما مر أن اثبات القدماء كفر ، وبه كفرت النصارى . والجواب : ما مر من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لآذات وصفات

الثاني : عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير . والجواب : أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بأنها واجبة ، وانسلم فليراد لوجوبها ان كان امتناع خلق الذات عنها ، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة ، فانه نفس المتنازع فيه ، وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر

الثالث : صفته صفة كمال ، فيلزم أن يكون ناقصا لذاته ، مستكملا لغيره ، وهو باطل انفاقا . والجواب : ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا ، وهو المتنازع فيه ، وان اردتم غيره فهو روه ثم بينوا لزومه !

المقصد الثاني : في قدرته . وفيه بحثان :

البحث الأول : في أنه تعالى قادر ، والا لزم أحد الأمور الأربعة :
إما نفي الحادث ، أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تختلف
الأثر عن المؤثر ، وبطلان اللوازم دليل بطلان المزوم . بيان الملازمة : انه
إما أن لا يوجد حادث أو يوجد ، فان لم يوجد فهو الأمر الأول ، وان وجد
فاما ألا يستند الى مؤثر أو يستند ، فان لم يستند فهو الثاني ، وان استند فاما
ألا ينتهي إلى قديم أو ينتهي ، فان لم ينته فهو الثالث ، وان انتهى فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
وان شئت قلت : لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث ، والثاني
باطل ، وبيان الملازمة : لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم بأحد طريقين .

الأول : أن يبين حدوث ماسوى الله تعالى ، وانه لا يجوز قيام حوادث
متعاقبة لانهاية لها بذاته

الثاني : أن يبين في الحادث الهوى أنه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر
لا إلى نهاية محفوظا بحركة دائمة . وأنت بعد احاطتك بما تقدم خليك بأن
يسهل عليك ذلك . احتج الحكماء بوجوده :-

الأول . تعلق القدرة بأحد الضدين ، إما لذاتها فيستغنى الممكن عن
المرجح ، وانه يسد باب اثبات العنانع . وأيضا . يلزم قدم الأثر . وإمالاتها
فيحتاج إلى مرجح ، ويلزم التسلسل . والجواب . ان تعلقها انما هو بذاتها ، كما
بيننا في طريق الهارب وقد حى العطشان . قولكم : فيستغنى الممكن عن المرجح
قلنا . لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه بلا مرجح ترجع أحد طرفي
الممكن في حد ذاته من غير المرجح . وبالجملة . فالترجيح بلا مرجح أى بلا
داعية ؛ غير الترجيح بلا مرجح أى بلا مؤثر أصلا ؛ مغايرة ظاهرة . ولا

يلزم من صحته صحته . وربما يقال . الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ، ولا ينتهي الى الوجوب ، وقد عرفت ضعفه ، قولكم : يلزم قدم الامر . قلنا : ممنوع ، وانما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً ، إذ نسبته الى الازمنة سواء ، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجاد في ذلك الوقت دون غيره . فان قيل : اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل ، فماى فرق بين الموجب والمختار ؟ قلت : انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به ، لا وجوب ذاتي ، ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس . فان قيل : القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ، والعدم غير مقدور ، لأنه لا يصلح أمراً . قلنا : لانسلم أن العدم غير مقدور ، وأنه لا يصلح أمراً ، وان سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا ان شاء فعل العدم . فروع على اثبات القدرة عندنا : -

الاول : القدرة قديمة والاكنت واقعة بالقدرة لما مر وزم التسلسل .
الثاني : أنها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات ، اما بالقدرة أو بالاجاب وكلاهما باطل . اما الاول : فلان القديم لا يستند الى القدرة . واما الثاني : فلأن نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض ، فلو تعددت لزوم ثبوت قدر غير متناهية وهذا حسير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد .

الثالث : قدرته تعالى غير متناهية : اما اذا فلأن التناهي من خواص الكم ولا كمّة ، واما تعلقاً فعناء أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهياً فتعلقها بمتناهية بالفعل غير متناهية بالقوة . وهذه الاحكام مضطربة في الصفات ظاهراً فلا نكرها .

تلييه : القدرة صفة زائدة لما بينا وقد يحتج المغتزل على فيه بوجهين :

الأول : القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام، والحكم المشترك يجب تعليقه بالعلة المشتركة ولا مشترك سوى كونها قدرة، فلو كان شئ تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام . والجواب : أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد . ثم لم لا يجوز اشتراك القدر بالحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

الثاني : القدر في الشاهد مختلفة، ففى الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام، وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها البعض، فلم تصلح لذلك . والجواب : منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليحت أشد من مخالفة بعضها البعض . البحث الثاني : فى أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات ، والدليل عليه : ان المقتضى للقدرة الذات ، والمصحح للمقدورية الامكان، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء ، وهذا بناء على ما ذهب اليه أهل الحق ؛ من أن المعلوم ليس بشئ، وانما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصيص خلافا للمعتزلة، ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء، والالم يتمتع اختصاص البعض البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم .

واعلم أن المخالفين في هذا الاصل وهو أعظم الأصول فرق :-

الأولى الفلاسفة : قالوا إنه واحد حقيقى فلا يصدر عنه أثران والعباد عنه العقل الأول ، والباقى صادرة عنه بالوسائط كما شرعناه، والجواب : منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون ومنهم الصائبيّة . قالوا : الكواكب هى المدبرات أمرا لدوران الحوادث العقلية مع مواضعها فى البروج وأوضاعها ببعضها إلى البعض، وإلى السفليات ، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع والجواب : ان الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلف، وإذا قام البرهان

على تقيضه . كيف ونقول لهم : قد ادعيتم أن الافلاك بسيطة، فجزاءها متساوية فلا يمكن جعل درجة حرارة أونيرة أو نهارية، وأخرى باردة أو مظلمة أوليلية الاتحكما بحتا : ثم نردد ونقول : الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام لما ذكرناه، والابطال علم الهيئته، اذ مبناه : ان الفلك بسيط، فحركاته بسيطة، والحركات المختلفة تقتضى محركات مختلفة كما عرفت، واذا بطلت الهيئته بطلت الاحكام، لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم، وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع ، فكيف يثبت لها أحكام؟ لا يقال : الافلاك وان كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والعبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتتها وعدمها . لانا نقول : البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطللس الذى لا كوكب فيه على رأيهم ، ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل بساطة الافلاك . فيعود الاشكال

الثالثة الثنوية : ومنهم المجوس . قالوا : انه تعالى لا يقدر على الشرير، وإلا لكان خيرا شريرا معا . والجواب : انا نلتزم التالى، وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والغنازير لاحد أمرين . اما لانه يوم أن يكون الشر غالبا في فعله ، كما يقال فلان شرير، أى ذلك مقتضى تميزته والغالب على هجره ، وإما لعدم التوقيف، وأما جاء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه : قالوا . لا يقدر على التبيح، لانه مع العلم بقبحه سفه ، ودونه جهل ، وكلاهما نقص . والجواب . انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه ، وان سلم . فعنايته عدم الفعل لوجود المصارف ، وذلك لا ينقض القدرة الخاطئة الباطني ومتابعوه : قالوا . لا يقدر على مثل فعل العبد ، لانه اما طاعة أو معصية ، أو سفه . والجواب . أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها ، وأما فعله تعالى فترزه عن هذه الاعتبارات ، وهو خال عن الغرض كمائر أفعاله ، ولا يلزم العبث

السادسة الجبائية : قالوا . لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع . وهو

انه لو أراد الله تعالى فعلا ، وأراد العبد عدمه ، لزم إما وقوعهما فيجتمع التقيضان ، أولا وقوعهما فيرتفع التقيضان ، أو وقوع أحدهما لا قدرة للآخر . لا يقال . يقع مقدور الله ، لأن قدرته أعم . لانا نقول معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ، ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما في هذا المقدور سواء . والجواب . أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة ، وقد ينابها لانه . فراجع ما تقدم المقصد الثالث في علمه تعالى . وفيه بحثان :- .

البحث الأول في اثباته . وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء ، وإنما تهاه شذمة لا يعابهم ، وسنذكره . لكن المسلك مختلف . أما المتكلمون فلم يمسلكوا : الأول : ان فعله تعالى متقن ، وكل من فعله متقن فهو عالم ، أما الاول فظاهر لمن نظر في الافاق والاقص ، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات ، سيما في الحيوانات وماهيت اليه من مصالحها ، وأعطيت من الآلات المناسبة لها ، ويعين على ذلك علم التشريح ، ومنافع خلقه الانسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات :- وأما الثاني فضروري ، ويليه عليه أن من رأى خطأ حصنا ، يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة ، تدل على معاني دقيقة مؤقنة ، علم بالضرورة أن كاتبه عالم ، وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى أن يحزم بأنه عالم . فان قيل : المتقن ان أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ، اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفهدة ما ، ويمكن تصويره على وجه أكل . أو الموافق من بعض الوجوه ، فلا يدل على العلم . أو أمثالنا ، فبينه لنا ، وكيف وانه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المحسنة بلا فرجار ومسطر ؟ واختيارها للعسديس لأنه أوسع من المربع ، ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وماسواها ، وهذا لا يعرفه إلا الخذاق من أهل الهندسة . وكذلك المنكبيوت ، تلمج تلك البيوت بلا آلة مع أنه لا علم لها . والجواب : عن الاول . أن المراد ما نشاهده من الصنيع

الغريب والترتيب العجيب ، وتوضيحه . ماذكرنا في مثال الكتابة والخطاب ؛ إذ لا يفترط في الدلالة على العلم خلوه من كل خلل ، حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم . وعن الثاني : انا لانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله ، لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما ، أو يلهمهما حالا خالاهما هو مبدأ لذلك .

الثاني : أنه تعالى قادر ؛ لما مر ، وعلى قدره هو عالم . لا يقال . قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا . وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، لانا نقول . لانسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكان :

الاول : انه مجرد ، وكل مجرد فهو ما قل لجميع الكليات ، وقد برهننا على المقدمتين الثاني : انه تعالى يعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته عقل ماعدها . أما الاول . فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو حاصل في شأنه . وأما الثاني : فلأنه مبدأ لما سواه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . ويرد على الاول . منع الكبرى ، وبرهانه قد مر ضعفه . وعلى الثاني . انا لانسلم ان التعقل ماذكرتم وتعرفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان ؛ إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك ولكن من أين لهم ان الحالة التي يجدها من أنقصنا ونسميه العلم حقيقته ذلك ؟ لا بد له من دليل ، سلطنا . . لكن لم لا يجوز أن يفترط فيه التغاير ؟ سلطنا . . لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وإلا ثم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة ، نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء وعلم انه علة له ، وانه موجود ، وانه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ، فلم قلتم ان ذلك حاصل له ؟

قلبي : مسلكا المتكلمين . يفيد ان العلم بالجزئيات ؛ لأن الجزئيات صادرة عنه على صفة الاتقان ، ومقدورة له . وأما مسلكا الحكماء . فلا يوجبان :

الا علما كليا ؛ لأن ما علم بجاهيته أو بعلمه يعلم كليا ، فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها ، أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية ، وكونها معللة بكذا كلى ، وتقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية .

البحث الثانى : ان علمه تعالى يعلم المفهومات كلها ؛ الممكنة والواجبة والممتنعة ، فهو أعم من القدرة ؛ لأنها تختص بالممكنات ، دون الواجبات والممتنعات ؛ لمثل ما هو فى القدرة ، وهو ان الموجب للعلم ذاته ، والمقتضى للمعلومية ذات المعلومات ومفهوماتها ، ونسبة الذات الى الكل سواء . والخالف فى هذا الأصل فرق .

الاولى : من قال : انه لا يعلم نفسه ، لأن العلم نسبة ، والنسبة لا تكون الا بين شيئين ، ونسبة الشيء الى نفسه محال . والجواب : منع كون العلم نسبة ، بل هو صفة ذات نسبة ، ونسبة الصفة الى الذات ممكنة . سلمناه . لكن لا نعلم ان الشيء لا يلزم الى ذاته نسبة علمية ، وكيف لا ، وأحدنا يعلم نفسه ؟ لا يقال ذلك لتكوينه فى اتعنا بوجه من الوجوه ، وكلامنا فى الواحد الحقيقى . لانا نقول . أحدنا لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب ، والا فلا يعلم الا أحد جزئيه ، فيكون العالم غير المعلوم ، فلا يعلم نفسه .

الثانية : من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا ، والا علم نفسه ؛ إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وقد بينا امتناعه . لا يقال . لا نعلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به ، والا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية . لانا نقول . المسمى لزوم امكان علمه به ، فان من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالجميع والخروقات ، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به ، وان التفت إلى ذلك وبالغ فى الاجتهاد ، وذلك سقيمة . والجواب . انه إن امتنع من تعالى علمه بنفسه ، نعمنا الملازمة . وقلنا . الضرورة فيمكنه العلم بنفسه ، وان

امكن له منعنا بطلان التالى وأيضا فقد مر بطلان ماذكروه ؛ فى انه لا يعلم نفسه

الثالثة : من قال انه لا يعلم غيره ؛ لأن العلم بالشئ غير العلم بغيره ، والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ، فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية ، والجواب : انه كثرة فى الاضافات والعلم واحد ، وذلك لا يمتنع

الرابعة : من قال انه لا يعقل غير المتناهى ؛ إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، والا لكان له احد به يتميز عن الغير ، فليس غير متناه . هذا خلف . والجواب : من وجهين :-

الاول : أنه معقول من حيث انه غير متناه . وفيه نظر ؛ لان ذلك امر واحد طارض لغير المتناهى ، وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه ، والزراع انما وقع فيه وبالجملة . فالتزاع فى غير المتناهى تنصيلا لا اجمالا

الثانى . المعقول كل واحد واحد ، وانه متميز عن غيره ، ولا يضر عدم تميز الكل . والحق أنا نقول . لانعلم أن المتميز له حد ونهاية ، وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع

الخامسة . من قال لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد ، فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يثبت ذلك العلم بحاله ، والاول يوجب التغير والثانى الجهل . والجواب . من زعم التغير فيه ؛ بل فى الاضافات وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد ؛ فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، وانما يحتاج أحدهما إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الاول ، والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء : علمه

تعالى ليس زمانيا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ؛ إذ الحال معناه زمان
حكى هذا ، والماضى زمان قبل زمان حكى هذا ، والمستقبل زمان بعد
زمان حكى هذا ، فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور فى حقه حال ولا
ماض ولا مستقبل . وقد أنكر أبو الحسين البصرى ذلك . واحتج عليه بوجوه :
الاول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع ، فالعلم به غير العلم به ؛
لأن اختلاف المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما .

الثانى : ان شرط العلم بأنه وقع الوقوع ؛ وشرط العلم بأنه سيقع عدم
الوقوع ، فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ، وقد يعبر عنه بأن من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا وجلس الى محبى الغد فى بيت مظلم فلم يعلم دخول غد
لم يعلم أنه دخل البلد . نعم لو انضم اليه العلم بدخول غد علم ذلك .

الثالث : يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس ؛ وغير المعلوم
غير المعلوم . وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم ؛ واعتقاد
أنه وقع جهل ، وبعد الوقوع بالعكس ؛ فتغايرا .

السادسة : من قال لا يعلم الجيم ؛ بمعنى سلب السلب ؛ لا السلب السلب ؛
إذ لو علم كل شيء ؛ فاذا علم شيئا علم علمه به ، وكذا علم علمه بعلمه ويلزم
التعليل . والجواب : أنه تسلسل فى الإضافات ، وأنه غير ممتنع ، كيف وأنه
قد يكون بعلمه نفس علمه ؛ كما ذهب اليه الامام والقاضى

تلميذه : العلم صفة زائدة لما مر ، وانكره المعتزلة لوجوه :

الاول : لو كان له تعالى علم ، فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من
وجه واحد ، فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما ، أو حدوثهما . فان قيل : هذا لازم عليكم
فى العالمية ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا . قلنا : عالميته تعالى تعلق الذات ؛
وعالميتنا تعلق العلم ، فليسا من وجه واحد . والجواب : انه لا يلزم من الاشتراك

في وجه التعلق التامل؛ إذ المختلقات تترك في لازم واحد : فان قيل : فهم يعرف تماثل العلوم ؟ قلنا : ان كان طريق آخر فذلك ، والا توقف . سلمنا التماثل ؛ لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود .

الثاني : إنه تعالى عالم بما لانهاية له ؛ فيلزم علوم غير متناهية . والجواب : ان التعدد في التعلقات ؛ وهي اضافية .

الثالث : يلزم علمه بعلمه ؛ وتسلسل . والجواب : انه في الاضافات .
الرابع : لو كان ذا علم لكان فوقه عليم ، ؛ واللازم باطل اتفاقا . بيان الملازمة قوله تعالى : وفوق كل ذي علم عليم . والجواب المعارضة بقوله . وما تحمل من اني ولا تضع الا بعلمه : ولا يحيطون بشئ من علمه ؛ إن الله عنده علم الساعة . كيف وانه لغطى يقبل التخصيص ؟

المقصد الرابع : في أنه تعالى حي : هذا مما اتفق عليه الكل لانه عالم قادر ؛ وقد اطبقوا أيضا عليه ؛ وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة ، لكن اختلفوا في معنى حياته ؛ لانها في حقنا ؛ إما اعتدال المزاج النوعي ؛ وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال ؛ ولا تصور في حقه تعالى ؛ فقالوا : انما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر ؛ وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري ؛ من المعتزلة . وقال الجمهور : لأنها صفة توجب صحة العلم ؛ إذ لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحا بلا مرجح . واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة ؛ فانه لو كان بصفة أخرى ثم التسلسل ؛ فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون بصفة أخرى .

والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لما ر الدوات ؛ فقد يقتضى الاختصاص بأمر ؛ وليس جمل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم ؛ فن أراد اثبات زيادة فعلية بالدليل .

المقصد الخامس : في أنه تعالى مريد ؛ وفيه بحثان .

البحث الاول: في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ، ثم تقريرها .
فقال الحكماء : ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكمل . ويسمونه عناية .
وقال أبو الحسين : هو عامد ينفع في الفعل ، وذلك كما يجده كل حافل من
نفسه أن فله أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل ، ويسميه بالداعية .

وقال النجار : إنه أمر عدى ؛ وهو عدم كونه مكرها

وقال الكمي : هي في فعله العلم بوفى فعل غيره الامر به .

وقال أصحابنا : أنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة ؛ توجب تخصيص
أحد المقدورين بالوقوع . واحتجوا عليه بأن الضدين نمبتهما إلى القدرة
سواء ؛ إذ كما يمكن أن يقع بهاهذا يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق ؛ وكل
واحد منهما فرض فإن نسبته إلى الاوقات سواء ؛ فكما يمكن أن يقع في وقته
الذى وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده ؛ فلا بد من مخصص ؛ والا لزم ترجيح
أحد المتساويين لا بمرجح ؛ وليس القدرة لاستواء نسبتها اليهما ؛ ولا العلم
لانه تبع الوقوع ؛ فلا يكون الوقوع تبعا له ؛ والا لزم الدور ؛ فاذا : هو
أمر ثالث وهو المطلوب . فان قيل : الارادة من حيث هي ارادة نمبتها الى
الضدين سواء ؛ فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل . قلنا : لا نعلم ذلك
بل تعلقها باحدهما لذاتها . لا يقال : فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر ؛ فيلزم
سلب الاختيار . قلنا : وجوب الشيء بالاختيار لا يناهى الاختيار . وربما قال
الحكماء : لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع ؛ وإنما ذلك في العلم الاشعالي .
والاصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين .

البحث الثانى : ارادته تعالى قديمة ؛ إذ لو كانت حادثة لا حثاجت الى ارادة
أخرى ولزم التسلسل . وقالت المعتزلة : أنها حادثة قائمة بذاتها ؛ فكانه مأخوذ
من قول الحكماء : انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض . وقالت الكرامية :
إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ؛ ويعرف بطلانها بما ذكرنا .

خاتمة: قال الامام الرازي : كونه تعالى مريدا ، إما أن يكون نفس ذاته ؛ وهو قول ضرار ، وإما أمرا سلبيا ؛ وهو احد قولى النجار ؛ وإما ثبوتميا معلا بذاته ؛ وهو القول الآخر له ؛ وإما معلا بمعنى قديم ؛ وهو قول أصحابنا ؛ وإما بمعنى حادث . اما قائم بذاته تعالى ؛ وهو قول الكرامية ؛ أو موجود لافى محل ؛ وهو قول الجبائية من المعتزلة ؛ أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ؛ ولم نر أحدا ذهب اليه . ويبطل الاول أنا فعله ونشك فى كونه مريدا : والثانى لزوم كون الجماد مريدا : والخامس والسادس لزوم التسلسل ؛ والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى . والسادس أنه يلزم عرض لافى محل ، وإن نسبة ما لا محل له إلى جميع الدوات سواء ، وكونه ذاته تعالى لافى محل لا يوجب اختصاصا به .

المقصد السادس : فى أنه تعالى مسمع بصير ، السمع دل عليه ، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ والقرآن والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله . وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حى ، وكل حى ، يصح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بغيرها . وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى ، وأما من صفات النقص ، فامتنع اتصافه تعالى بهما ، فوجب بالسمع والبصر ، وثبوت على مقدمات :

الاولى : أنه حى بحياة مثل حيائنا وأنه ممنوع ، إذ حيائه مخالفة لحياة غيره . ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشبهة والنفرة
الثانية : أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع ؛ بل عدم ملكة لهما واتصافه بعدمهما ليس نقصا وهو أول المسألة

الثالثة : أن المحل لا يخلو عن الشئ ، وضده وهو دعوى بلا دليل وقد تقدم ضعفه
الرابعة : أنه تعالى منزّه عن النقائص ، والعمدة فى إثباته الإجماع فليعول عليه فى هذه المسألة ابتداء ، ويكفون مؤنة سائر المقدمات . كيف وحجية

الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ؛
وان اثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بسواء
تلبية: قد تقدم ان طائفة يزعمون أن الادراك نفس العلم ؛ فهو لاء زعموا
أن السمع والبصر نفس العلم بالمشموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين.
احتج بوجهين:-

الأول: أنهما تأثير الحاسة أو مشروطان به وأنه محال في حقه. والجواب:
منع ذلك ، ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثير فينا كونهما نفس التأثير ؛ أو
مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفائنا ، فجاز الا يكون معهما وبصره نفس
التأثير ولا مشروطاً به.

الثاني: إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مشموع ولا مبصر ؛ خروج
عن المعقول . والجواب: ان انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في معننا
وبصرنا . فان خلوها عن الادراك لا يوجب إنتفاءهما أصلاً .

المقصد السابع: في أنه تعالى متكلم : والدليل عليه : اجماع الانبياء عليهم
السلام : تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام . فان قيل صدق الرسول موقوف
على تصديق الله إياه ، وانه اخباره عن كونه صادقاً ؛ وهو كلام خاص له تعالى ؛
فإثبات الكلام به دور . قلنا : لانسلم إن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة
على وفق دعواه ، فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت .

ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم، وقد بانوا
فيه حتى قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان . وهذا باطل بالضرورة ؛ فان
حصول كل حرف مشروط باقتضاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديماً ؛
فكذا المجموع المركب منها.

وقالت المعتزلة: أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ؛ كاللوح المحفوظ

أو جبريل ؛ أو النبي ؛ وهو حادث * وهذا لانكره ؛ لكننا ثبتت أمرا وراه ذلك ؛ وهو المعنى القائم بالنفس ؛ ونزعم أنه غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ؛ بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة ؛ كما يدل عليه بالعبارة ؛ والطلب واحد لا يتغير ؛ وغير المتغير غير المتغير . وانه غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يشك فيه . وغير الارادة ؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد ؛ كالمختبر لعمده هل بطيحه أم لا والمعتذر من ضرب عبده بمصيبانه ؛ فانه قد يأمره وهو يريد ألا يفعل المأمور به فإذا : هو صفة ثالثة قائمة بالنفس . ثم نزعم أنه قديم ؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ ولو قالت المعتزلة إنه هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به ؛ أو ارادته لما أمر به لم يكن بعيدا . لكنى لم أجده في كلامهم . اذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خاق الاصوات والحروف وكونها حادثة قائمة ؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ؛ وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ؛ ولو سلموه لم ينفوا قدمه ؛ فصار محل النزاع هي المعنى وإثباته . فإذا : الأدلة الدالة على حدوث الالتقاط انما تعيد بالنسبة الى الحنايلة ؛ وأما باللاحية البينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع ؛ وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا حيث يمكن حمله على حدوث الالتقاط لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة . لكننا نذكر بعض أدلتهم تكميلا للصناعة وهو من المعقول والمنقول .

أما المعقول فوجهان :-

الاول : الأمر والخبر ؛ ولا مأمور ولا سامع سفيه .

الثاني : لو كان قديما لاستوى نسبته الى المتعلقات كالعلم . والجواب :

عن الاول : ان ذلك في اللفظ ؛ وأما الكلام النفسى فلا سفيه فيه كطلب التعلم

من ابن سيوطه ؛

وعن الثانى : ان الشيء القديم الصالح للأمر قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة . وأما المنقول فوجوده :

الاول : القرآن ذكر ، لقوله تعالى : وهذا ذكر مبارك ، وانه لذكر لك ولقومك ، مع قوله : ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ، وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث .

الثانى : انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فيكون كن متأخرا عن الارادة ، وحاصلا قبيلا كوز الشيء ، وكلاهما يوجب الحدوث .

الثالث : وإذ قال ربك للعلائكة ، وإذ ظرف زمان ، والمختص بزمان معين محدث الرابع : كتاب احكمت آياته ثم فصلت . إنا أنزلناه قرآنا عربيا . الخالص : حتى يسمع كلام الله .

” السادس : انه معجز ، ويجب مقارنته للدعوى ، والا فلا اختصاص له به السابع : انه منزل وتنزيل .

الثامن : يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويس ، والمربوب محدث .

التاسع : انه تعالى أخبر بلفظ الماضى ، نحو انا أنزلناه ؛ انا أرسلنا .

العاشر : اللسخ رفع ؛ وما ثبت قدمه امتنع عدمه .

والجواب : انها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه .

تلييه : كلامه واحد عندنا ؛ لما مر فى القدرة ، وانقسامه إلى الامر والنهى .

والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعلق ؛ وقيل خمسة . وقال ابن سعيد :

وانما يصير أحدهما فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواع ؛ فلا يوجد دونها .

والجواب : منع ذلك فى أنواع تحصل بحسب التعلق .

تقديم على الكلام : يمتنع عليه الكذب اتفاقا ؛ أما عند المعتزلة فلوجهين

الاول : أنه قبيح وهو لا يفعل القبيح ؛ وهو بناء على أصلهم فى اثبات

حكم العقل

الثانى : انه منافع لمصلحة العالم والإصلاح واجب عليه . والجواب : منع

وجوب الاصلح . وأما عندنا فثلاثة أوجه :-

الاول : انه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأيضا فيلزم أن نكون أكل منه في بعض الاوقات .

واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي ؛ فان النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه ؛ وإنما تختلف العبارة

الثاني : انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما ؛ اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى . فيلزم أن يمتنع عليه الصدق ؛ فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

واللازم باطل ؛ فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه ؛ وهذا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا وأما هذه العبارات فلا .

الثالث : وعليه الاعتماد ؛ خبر النبي عليه السلام ؛ وذلك يعلم بالضرورة من الدين ، فان قيل : انما يدل تصديقه على الصدق ؛ اذا امتنع عليه الكذب ؛ فيلزم الدور . قلنا : التصديق بالمعجزة .

المقصد الثامن : في صفات اختلاف فيها ؛ وفيه مقدمة ومسائل

فالمقدمة : هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه ؟ فتعنه بعض اصحابنا مقتصر على أنه لا دليل عليه ؛ فيجب نفيه ؛ ولا يخفى ضعفه . ومنهم من قال : نحن مكلفون بكمال المعرفة ؛ فلو كان له صفة غيرها لمعرفناها . والجواب : منع التكليف بكمال معرفته ؛ اذ هو بقدر وسعنا ؛ أو يعرفه بعض دون بعض ؛ ولا يمتنع كثرة المالكين . وأثبت بعض صفات آخر .

الاول البقاء . أثبتته الشيخ صفة زائدة على الوجود ؛ اذ الوجود متحقق دونه ، كما في أول الحدوث . وأجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ، فلو دل ذلك على كونه زائدا ، لكان الحدوث زائدا وثرم التسلسل ونفاه القاضى أبو بكر والامامان - امام الحرمين والامام الرازى - وقالوا . البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لوجهين .

الأول. لو كان زائدا لكان له بقاء، ويتسلسل. والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء
الثاني: لو احتاج الى الذات لزم الدور، وإلا لكان الذات محتاجا اليه
وكان هو مستغنيا عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات. والجواب: منع
احتياج الذات اليه وأن اتفق تحققهما معا. تأميه:

اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات، وبأنه
معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين ينفي الاول، والثاني الثاني
الثانية القدم: وأحاله الجمهور، متفقين على أنه قديم بنفسه لا يقدم زائد
وأثبت ابن سعيد. ودليله مأمور في البقاء بإبطاله. ويخصه أنه ان أراد به أنه لا أول
له فسلمي؛ أو أنه صفة لأجلها لا يختص بحيز؛ كما فسر الشيخ أبو اسحق
الاسفرائني فكذلك؛ أو غيرها فالتصوير ثم التقرير. هذا منضم إلى ما سبق
من أنه اعتباري

الثالثة الاستواء: لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: الرحمن على العرش
استوى؛ اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء، ويعود
إلى القدرة، قال القاهر: —

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق أى استولى
وقال الآخر.

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر أى استولينا
لا يقال: الاستواء يضر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وأيضا: لا فائدة
لتخصيص العرش. لأننا نجيب: عن الأول بمنع الاشعار، وعن الثاني بأن
الفائدة الاشعار بالأعلى على الأدنى، إذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم
الخلق. وقيل: هو المقصد، نحو ثم استوى إلى السماء، وهو بعيد، إذ ذلك يعدى
بإلى دون على. وذهب الشيخ — في أحد قولي — إلى أنه صفة زائدة، ولم يعم
دليلا عليه، ولا يجوز التحويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه : قال تعالى : ويبقى وجه ربك ، كل شيء هالك إلا وجهه . أثبتته الشيخ - في أحد قوليه - وأبو اسحق الاسفرائني . والسلف : صفة زائدة . وقال في قول آخر ، ووافقه القاضي : أنه الوجود ، وهو كما قبله في عدم القاطع تنبيه : الوجه وضع الجارحة ، ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب ، فتمين الجواز ، والتجاوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين ، الخامة اليد : قال تعالى : يد الله فوق أيديهم . مامنك أن تسجد لما خلقت يدي . ثابت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف ، واليه ميل القاضي في بعض كتبه . وقال الأكثر : أنهما مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقته يدي ، أي بقدرة كاملة . وتخصيص خلق آدم بذلك تشریف ، كما أضاف الكعبة إلى نفسه ، وتخصيص المؤمنين بالعبودية : وقالت المعتزلة : بل عن القادرية بناء على أصلهم ، وبعضهم : عن النعمة ، وقيل : صفة زائدة . وتحقيقه كما في الأول

السادسة العينان : قال تعالى . تجري باعيننا ، ولنصنع على عيني . وقال الشيخ تارة . إنه صفة زائدة ، وتارة . إنه البصر . وانكلام فيه ما مر آنفاً . السابعة الجنب : قال تعالى . يا حمرتا على ما فرطت في جنب الله . وقيل . صفة زائدة . وقيل : المراد في أمر الله ، كما قال الشاعر .

أما تتقين الله في جنب طاشق . له كبدي حري وعين ترقق
أو أراد الجناب . يقال . لاذبجنبه أي بجنابه

الثامنة القدم . قال عليه السلام . فيضع الجبار قدمه في النار
التاسعة الاصبع . قال عليه السلام . ان قلب المؤمن بين اصبعين من
أصابع الرحمن .

العاشرة اليمين . قال تعالى . والمموات مطويات بيمينه
الحادية عشرة : التكوين أثبتته الحنفية . قالوا : وانه غير القدرة ؛ لأن

القدرة أثرها الصحة ، والصحة لا تستلزم الكون . الجواب : ان الصحة هي الامكان ، وانه للممكن ذاتي ، فلا يصلح أثرا للقدرة ، بل به تعمل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن ، وذلك غير مقدور لانه واجب وممتنع .

فاذا : أثر القدرة هو الكون ، فاستغنى عن صفة كذلك . فان قيل : المراد صحة الفعل لصحة المفعول في نفسه ، فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصبح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها أحدهما بعينه قلنا : كل منهما يصلح أثرا لها وانما يحتاج صدور أحدهما الى مخصص وهو الارادة ، ولا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى . وفيه مقصدان

المقصد الأول : في الرؤية ، والكلام في الصحة ، وفي الوقوع ، وفي شبه المتكرين . فبهنا ثلاث مقامات .

المقام الاول في صحة الرؤية : وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها ، فذهب الاشاعرة الى أنه تعالى يصح أن يرى ، ومنعه الاكثرون ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما ، جلليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة قالت الفلاسفة هي حادثة الى تأثر الحدقة لوجوه :

الاول : إن من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا .

الثاني : إن من نظر الى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه الى شيء ابيض يرى لونه ممزجا من البياض والخضرة :

الثالث : إن الضوء القوي يقهر الباصرة فلولا تأثرها منه لما كان كذلك . قلنا : كل ذلك يدل على تأثر الحدقة وأما عود الابصار اليه فلا ، فلا هي هوى مشروطة به عندنا وقد سبق ما فيه كفاية . ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا

في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لمبادئه انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية . وقد استدل عليه بالنقل والعقل فلنجمه مسلكين المسلك الاول النقل : والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : رب أدنى أنظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، والاحتجاج به من وجهين :-

الاول : إن موسى سأل الرؤية ، ولو امتنع لما سأل ؛ لأنه حينئذ : إما ان يعلم امتناعه أو يحمله . فان علمه فالعقل لا يطلب المحال ، فانه عبث ، وإن جهله ، فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع ، لا يكون نبيا كليما ..

الثاني : إنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه ، وما علق على الممكن فهو ممكن . الاعتراض : اما على الاول فن وجوه . الاول . ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجاوز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها ، واطلاق اسم المألوم على اللازم شائع ، وهذا تأويل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين . والجواب . ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها إذا وصلت إلى فبعد جدا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل . ثم يمتنع حملها عليه ههنا . أما أولا ، فلا أنه يلزم الا يكون موسى طالما يريه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل . وأما ثانيا ، فلأن الجواب يلغى أن يطابق السؤال : وقوله لن تراني فهي للرؤية باجماع المعتزلة .

الثاني : أنه سأله أن يريه عما من أعلامه الدالة على الساعية ، فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه . نحو واسأل القرية ، وهذا تأويل الكعبي والبنناديين والجواب : انه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا . فلقوله لن تراني وأما ثانيا . فلأن تدكدك الجبل من أعظم الاعلام ، فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنعم من رؤية الآفة

الثالث : انما سألها بسبب قومه لينع ، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى . وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه . والجواب : أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا : فلا نه لو كان مصداق بينهم لكفاء أن يقول : هذا ممنوع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما يليق بجلال الله ، كما قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم : اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، والا لم يصدقه في الجواب وأما ثانيا : فلا أنهم لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة ، وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل ذلك لتقصدهم إعجاز موسى تعنتا ، فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا

الرابع : أنه سألها وان علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعل ابراهيم حين قال : أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . والجواب . أن العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يقول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى ، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن الخامس . أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ، ولا يضر مع العلم بالوحدانية ، أو السؤال صغيرة لا يمتنع على الانبياء . والجواب . التزام أن النهي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، ويمتنع دون آحاد المعتزلة ، ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الغنماء : واحتجاجنا بلزوم العبث وهو مما نزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء . كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر ، وفي جوازها من الانبياء ما سيأتي . وأما على الثاني فن وجيبين .

الاول . أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، إما حال سكونه أو حركته الاول ممنوع والثاني محتمل . بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية . فاذًا قد علقه عليه حال حركته ، ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال . والجواب . أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وأنه

يمكن قطعاً، إذ لو فرض لم يلزم منه محال لقائه وأيضاً لاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال، إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، إنما المحال الاستقرار مع الحركة.

الثاني . انه لم يقصد بيان امكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به . والجواب . أنه قد لا يقصد الشيء ويلزم، وههنا كذلك فانه إذا فرض وقوع الشرط فأما أن يقع المشروط فيكون ممكناً، والا فلا معنى للتعلق به، والشرط والمشروط .

تذنيب . كل ما سنتلوه عليك بما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها الكتاب .

المسلك الثاني هو العقل : والعمدة مسلك الوجود ، وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا . وتحريره . انا نرى الاعراض كالألوان والاضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأننا نرى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض . وهذه الصحة لها علة لتحقيقها عند الوجود وانتفاءها عند العدم، ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز لما مر . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود، فإذا هي الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم أن هذا يوجب أن يصبح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم . والشيخ يلتزمه ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية تحقق

الرؤية له ، وانما لانرى لجريان العادة من الله بذلك ، ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها
والغصم يهدد عليه التكبر . وما هو الا استبعاد ، والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الاعتراض عليه من وجوه :

الاول . لانسلم انا نرى العرض والجوهر ، بل المرئي الاعراض فقط . فولاك
نرى الطول والعرض . قلنا . والمرجع بهما الى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب . انا قد ابطنا ذلك بما فيه كفاية ، ونزيد ههنا انا لو فرضنا تألف
الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة وان لم يخطر ببالنا
شيء من الاعراض ، وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والاقام بها ، وان
كانت متناثرة فلا يكون عرضا .

الثاني . لانسلم احتياج الصحة الى علة لأنها الامكان والامكان عديم لما
تقدم في باب الامكان . والجواب . جدلا المعارضة بما سبق فيه . وتحقيقا ان
المراد بعلّة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية ، ونعلم بالضرورة انه أمر موجود
الثالث . لانسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة . اما أولا
فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة
رؤية الجواهر ؛ إذ المتماثلان ما يحد كل محد الآخر ، ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس . واما ثانيا : فلجواز تعليل الواحد بالآخر
بالعلل المختلفة لما مر . والجواب . قد ذكرنا أن المراد بعلّة صحة الرؤية متعلقها
والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما ؛ فانا نرى الفصح من بعيد ولا
ندرك منه الا أنه هوية ما ، واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا . فضلا عن أنها أي جوهر أو عرض هي ؟ واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ، ولسنا نرى اعراضه من اللون والغضوء كما يقوله الفلاسفة
بل نرى هويته ؛ ثم ربما تفصله الى جواهر واعراض تقوم بها ، وربما نفعل عن ذلك حتى
نوسئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم تكن قد أبصرناها ؛ إذ كنا أبصرنا الهوية ولو لم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك ؛ بل الامر الذي به الافتراق لما كان كذلك

الرابع. لانسلم ان المشترك بينهما ليس الا الوجود أو الحدوث فان الامكان مشترك بينهما . والجواب . انا قد بينا ان متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدم، والامكان ليس كذلك ، ومالا يعلم لا يكون متعلق الرؤية، والذي نعلمه فيهما خصوصية كل وقد ابطالنا تعلق الرؤية بها ، ولم يبق الا المشترك بينهما وهو الوجود ؛ إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم وانها هو مطلق الحدوث . واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود .

الخامس . لانسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية لحاز كون سببها كذلك . والجواب . ماسبق من أن المراد متعلق الرؤية . ولا يصلح العدم لذلك ، فان قيل. ليس الحدوث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم، قلنا . وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة، والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل

السادس. لانسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن . كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته ؟ وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث، وحقيقة القرس مثل حقيقة الانسان ؟ والجواب . أن لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك أمر مشترك بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق والوهم الاشتراك فيه فشيأت الاشياء، وهي هيئات الهويات، وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم ان هذا المقام، مزالة للاقدام ، مضلة للافهام . وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير، لم نأل فيه جهداً ، ولم ندخر نصحاً . وعليك باطادة التفكير وامعان التدبر ، والثبات عند البوارق ، وعدم الركون الى أول عارض، والله العون والمنة

السابم : لانسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً ، أو خصوصية القرع مانعاً. والجواب . تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثانى فى وقوع الرؤية : ان المؤمنين سيرون دهم يوم القيامة .
قال الامام الرازى . الامة فى هذه المسألة على قولين . يصح ويرى .
ولا يرى ولا يصح . وقد اثبتنا أنه يصح ، فلو قلنا لا يرى ، لكان قولنا ثالثاً خارقاً
للاجماع ، وهو غير صحيح ؛ لان خرق الاجماع اثبات ماغراه ، أو نفي ما أثبتته .
وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل ، وهو القول بالجواز ، والقول بدمم الوقوع ،
وشئ منهما لا يخالف الاجماع . بل كل واحد مما قال به طائفة . وذلك كما فى
مسألة قتل المسلم بالدمى والحرب العبد ، فان القاتل قاتلان ، مثبت لها وناف لها ،
والتفصيل لا يكون خارقاً للاجماع ولا ممنوعاً عنه بالاجماع . والمعتمد فيه مسلكان :
المسلك الاول : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »

وجه الاحتجاج : ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
قال تعالى : انظرونا تقتبس من نوركم . وبمعنى التفكير ويستعمل بغير صلة
نظرت فى الأمر الفلانى . وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الأمير
لفلان . وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر :

نظرت الى من حمد الله وجهه فبانظرة كادت على وامق تقضى
والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية . واعترض عليه بوجوه :
الاول : لان لم أن الى صلة بل واحد الآلاء ، فعنى الآية : نعمة ربهامنتظرة
ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب الزال ولا يقطع رحما ولا يحنون إلى
والجواب : ان انتظار النعمة هم ، ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاجر ، فلا
يصح الاخبار به بشارة

الثانى . ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار . قال الشاعر

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظاء حيا النعام

وقال : وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح
 وقال : كل الخلاق ينظرون سجالة نظر الحبيج الى طلوع هلال
 والجواب : لانسلم ان النظر ههنا للانتظار ،
 ففي الاول : أى يرون بلالا كما يرى الظهاء ماء . ولا يعتنم حمل النظر المطلق
 على الرؤية ، انما الممتنع حمل الموصول بال عن غيرها .
 وفي الثانى : أى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع
 اليه الايدى فى الدعاء . أو الى آثاره من الضرب والطعن .
 وفي الثالث : أى يرون سجالة ، ويجوز المجرى للرؤية آتقا ، وان سلم بحسبه مع
 الى للانتظار فلا . إذ لا يصلح بشاره لما مر
 الثالث . ان النظر مع الى لتقليب الحدقة . يقال نظرت الى الهلال فارأيت
 ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيت . وانظر كيف ينظر فلان إلى . والرؤية
 لا ينظر اليها ، وقال تعالى . وتراعى ينظرون اليك وهم لا يبصرون . ولأنه يوصف
 بالشدة والشور والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع ، وثىء منها لا يصلح
 صفة للرؤية ؛ بل هى أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
 هذا . وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما . ثم انه للرؤية مجاز ولا
 يتعين ؛ لجواز أن يراد ناظرة الى نعم الله ، ولم يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
 والجواب : أن النظر مع الى للرؤية بالنقل . وقوله : نظرت الى الهلال فارأيت
 لم يصح من العرب بل يقال : نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال . وربما يحذف
 المضاف ويقام المضاف اليه مقامه ، وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى
 الهلال حتى رأيت ، والبواقي كلها عجائز ، مع أن الاشياء التى يمكن اضمارها
 كثيرة ولا قرينة معينة ، فالتعيين تحكم لا يجوز لغة . ثم تقليب الحدقة طلبا للرؤية
 بدون الرؤية لا يكون نعمة ، ومع الرؤية يكفيه التجوز فلا يضم اليه الاضمار
 تقليلا لما هو خلاف الاصل ، فان تقليب الحدقة يكون سببا للرؤية ، واطلاق

مهم السبب للعصبة مجاز مشهور . وأنت لا تخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية

المسلك الثاني : قوله تعالى في الكفار : **كلأنهم عن ربهم يومئذ لجوبون** . ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم ؛ فلزم كون المؤمنين مبرئين عنه ، والمعتمد فيه اجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر .

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها : وتنقسم الى عقلية وتقليدية :

أما العقلية فنلاث : —

الاولى شبهة الموانع : لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن ، والثاني باطل ببيان الشرطية : لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها ، لانه حكم ثابت له إما لداته أو لصفة لازمة لداته . لجازت رؤيته الآن ، ولو جازت رؤيته لزم أن نراه ، لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية والا لجاز أن يكون بمحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وإنه سقسطة ، وشرائط الرؤية : سلامة الحاسة ، وكون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة ، ومقابلته ، وعدم غاية الصغر ، وعدم غاية اللطافة ، وعدم غاية البعد ، والقرب ، وعدم الحجاب الحائل . ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الاسلام الحاسة وصحة الرؤية ، لكون البواقي مختصة بالاجسام ، وهما حاصلان الآن . والجواب : إنا لانعلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ؛ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً . وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط . لا يقال : يتصل بطرفي المرئي من العين خطاف شعاعيان كساقى مثلث تاعده سطح المرئي ويخرج منها الى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث الى مثلثين قائمي الزوايا ، فيكون وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر زاوية قائمة ووتر القائمة أطول من وتر الحادة ، فلم تكن

أجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد . لأننا نقول . تفرض هذا التفاوت ذراعاً فلو بعد المرئى بقدر ذلك وجب الا يرى أصلاً ، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له فى عدم الرؤية قال بعض الفضلاء : لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه ان نراه كبيراً ، فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخططين المتصلين منه لطرفى المرئى وسعتها . ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية أو بعدصارت لسعتها فى الغاية أو لضيقها فى الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية . وضعفه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التى لا تتجزأ ؛ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الانقسام ، ورؤيته أكبر مما هو عليه يمثل توجب الا يرى الا ضعفاً ضعفاً ، وبأقل من مثل توجب الانقسام . قوله . يلزم تجويز جبال شاهقة لازراها . قلنا . هذا معارض بمجملات العاليات . ثم ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل ماذكرتم لوجب الانحزم به الا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل ؛ لأنه يجوز به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر الى أن يكون نظرياً . سلمنا الوجوب فى الشاهد ولم يجب فى الغائب إذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد ، فجاز اختلافهما فى اللوازم كما يفترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب .

الثانية شبهة المقابلة : وهى أن شرط الرؤية المقابلة أو مافى حكمها نحو المرئى فى المرأة ، وإنها مستحيلة فى حق الله تعالى لتزوجه عن المكان والجهة . والجواب . منع الاشتراط مطلقة كما مر . أوفى الغائب

الثالثة شبهة الانطباع : وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب . منل مأمور . وأما للمعمية فاربع .

الاولى : قوله تعالى . لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ، أو هما متلازمان لا يصح تقي احدهما مع اثبات الآخر ، فلاية تقت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات ، ولأنه تعالى يمدح بكونه لا يرى : وما كان عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً ، يجب تنزيه الله

عنه . والجواب . اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فن وجوه .
الاول : ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بمجوانب المرنى إذ حقيقته
النيل والوصول . وإنا نذكر كون أى ملحقون . ثم نقل إلى المحيطة والرؤية
المكينة أخص من المطلقة فلا يلزم من نقيها نقيها . قوله : لا يصح نفي أحدها
مع إثبات الآخر ، قلنا : ممنوع بل يصح أن يقال رأيت وما أدركه بصري ، أى
لم يحط به .

الثاني : ان تدركه الأبصار موجبة كلية ، وقد دخل عليها النفي فرفعها ،
ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية ، وبالجملة : فيحتمل اسناد النفي إلى السكل ، ونفي
الاسناد إلى السكل ، ومع احتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم ، هذا لو ثبت ان
اللام في الجمع للعموم ، وإلا عكسنا القضية

الثالث : انها وان صحت في الاشخاص فأنها لا تنعم في الازمان . ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع : ان الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ، ولا يلزم منه ان المبصرين
لا يرونه ، لجواز أن يكون ذلك نقياً للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعاً
وأما عن الوجه الثاني : وهو قوله تمدح بأنه لا يرى فنقول :-

هذا مدحاً فأتين الدليل عليه ؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه لو
امتنعت رؤيته لما حصل المدح ، إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يمكن له
ذلك ، وإنما المدح فيه للممتنع المتميز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد

الثانية : أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه ، وذلك في ثلاث آيات :-
الاولى : وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا
لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها
عائياً مستكبراً بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات
الثانية : وإذ قلتم يا موسي لن تؤمن لك جيتي نري الله جهرة فآخذكم

الصاعقة وأنتم تنظرون

الثالثة : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أريدنا آية جبرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم . معنى ذلك ظلماً وجازاً به في الحال ، ولو جاز لكان سؤالهم سؤالاً للمعجزة زائدة ، والجواب : ان الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً ، ولهذا استعظم انزال الملائكة واستكبر انزال الكتاب مع امكانهما ، ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعلة حين طلبوا وهو أن يجعل لهم الها إذ قال : انكم قوم تجهلون . ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وقد مر

الثالثة : قوله تعالى لموسى لن ترانى . ولن للتأييد ، وإذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعاً . والجواب : منع كون لن للتأييد بل هو للنفي في المستقبل فقط كقوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً ، ويتمنونه في الآخرة

الرابعة : قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب . وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً ، والجواب : ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية . وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية ؟ تذييل : الكرامية وافقونا في الرؤية . وخالقونا في الكيفية . فمعدنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ، إذ يتمتع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابله ، أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة . والجواب : انا نمنع الضرورة وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فأنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فأنه ليس بموجود ، ولعل هذا فرعه .

المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله ، والكلام في الودوع والجواز .
وفيه مقامان .

المقام الاول الوقوع : ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وعليه جمهور

الحقّيقين ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين . لنا وجهان .

الاول . المعلوم منه أعراض عامة كالوجود ، أو سلب ككونه واجبا أو ليا
أبديا ليس بجوهر ولا في مكان ، أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما ، ولا شك
أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ؛ بل على أن ثمة حقيقة
مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا ، كما
لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المناطيس العلم بمغنيته المعينة ، بل
بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق .

الثاني . ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصويره الشرکه فيه ، ولذلك يحتاج في
تفيمه عن الغير - وهو التوحيد - إلى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصويره
من الشرکه ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة . وعكسه هو المطلوب احتيج إلهم
بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة وبالصفات .
والجواب ظاهر

المقام الثاني الجواز : وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف . منعه
الغلاصفة ؛ لأنّ المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر . والنظر إما في الرمم ولا يفيد
الحقيقة ، وإما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر ، فلا يمكن
العلم بها . الجواب . منع حصر المدرك في البديهة والحد ؛ لجواز خلق الله تعالى
علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر ، كما سبق أن النظر قد
ينقلب ضروريا . وأيضا : فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع
أن يفيدها .

الرصد السادس في أفعاله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها
وقالت المعتزلة : بقدرة العبد وحدها ، وقالت طائفة : بالتقديرين

فقال الامتاز : بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل .
وقال القاضى : على أن تتعلق قدرة الله باصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية ، كما فى لطم اليعقيم تأديبا أو ايلذاء .

وقالت الحكماء وامام الحرمين : بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد .
والضابط : أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو همام اتحاد المتعلقين ، أو دونه ، وحينئذ فأما مع كون احدهما متعلقة للآخرى ، وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد ، وإما بدون ذلك . لناوجه :

الاول : ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر من شمول قدرته ، ولاشئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر .

الثانى : لو كان العبد موجدا لافعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، واللازم باطل . أما الشرطية : فلان الازيد والاتقص مما أتى به ممكن ، فوقوع المعين منه دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به . وأما الاستثنائية : فلان النائم قد يفعل ولا يشعر بكية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد ؛ فيكون البطء لتخلل السكنات ، والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ، ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى الحركة ، وهى صفة توجب المتحركة ، مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة ، وهذان لا يلازمان أبا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينبئ تلك الصفة ؛ ولان المحرك منا لأصبعه محرك لأجزائها ولا شعور له بها ، فكيف يعرف حركتها ؟

الثالث : ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لا يكون منه وإلا لزم التلسل ، ويكون الفعل عنده واجبا ، وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح فيكون اضطراريا . وأورد عليه ، أنى هذا ينهى كون الله تعالى مختارا لا مكان إقامة

الدلالة بعينها فيه ، وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة ، فافتقرت الى إرادة يخلقها الله فيه دفعا للتحللل ، وإرادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى إرادة أخرى. ورد هذا الجواب بأنه لا يقدم التقسيم المذكور، والفرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ، وفيه نظر ، فإني ما كره الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث ، ويتم الجواب ، وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح اقاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري، والا فعلى رأينا يجرى الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا، وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بها اغنانا عن امادته ، والمعتزلة صادوا فريقين :

فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لفعله الضرورة، وذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعى والساهد الى المنارة والهاوى منها ، ويجعل انكاره سفهة ، والجواب: ان الفرق طائفة وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه ، وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية، ولا من العلية الاستقلال بالعلية، ثم يبطل ما قاله امرأتان :

الأول : ان من كان قبله بين منكرين لا يجاد العبد فعله، ومعتزتين به مثبتتين له بالدليل، فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة، فكيف يسمم منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة ؟

الثاني : ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة، وانه مع الإرادة الجازمة يحصل المراد، وبدونها لا يحصل ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه ؟

قال الامام في نهاية القول: والمعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم : القادر على الغدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري ، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب ، ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد مرجدا لفعله ، ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه ، حتى ادعى العلم الضروري بذلك . قال : وعندى أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ، ولكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال ، خاف من تلبيه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم ، فلبس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك ، والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلا ممن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق .

لا يقال : الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل ، وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية ، وهو انما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني ، لانا نقول : فرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الامتياز وأمام الحرمين ، فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق . ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية ، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله ، ويمتنع عند عدمه ، فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد :

وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ولم يبق للبعثة فائدة ، والجواب : أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وطأته . وأما الثواب والعقاب فكما الرعايات ، وكما لا يصح عندنا أن يقال : لم يخلق الله الإحتراق عقيب مسسي النار ، ولم يحصل ابتداء فكذا ههنا ، وأما

التكليف والتأديب، والبعثة والدعوة، فأنها قد تكون دواعي الى الفعل ، فيخلق الله الفعل عقبيها مادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية، وعلامة للثواب والعقاب . ثم ان هذا ان لم فهو لازم لهم أيضاً لوجوه:

الاول : ان ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنهما . وأنه يطل الاختيار الثاني : ما أراد الله وجوده وقم قطعاً ، وما أراد عدمه لم يقع قطعاً

الثالث : الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك ممتنع ، وعند رجحان

أحدهما يجب الرجح ويبتنع الآخر

الرابع : ايمان أبي حنبل مأمور به وهو ممتنع. لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن ، والايمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به ، فيكون مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، ويصدق بأنه لا يصدق، وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة، وأنه محال

الخامس : التكليف واقع بمعرفة الله، فأن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال ، وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكاف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف، وتكليف الغافل تكليف بالمحال. وربما احتج الخصم بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع الاول : ما فيه اضافة الفعل إلى العبد نحو: فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

الثاني: ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى

الثالث : الايات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل

العبد من تفاوت واختلاف وقبح وعظم

الرابع : تعليق أفعال العباد بمشيئهم : نحو فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس : الأمر بالاستعانة نحو : إليك نستعين ، ابتعنوا

المادس : اعتراف الأنبياء بذنبهم

الصانع : ما يوجد من الكفر والفحقة من التحسر وطلب الرجعة نحو
ارجعوني لمى أحمل صالحا . لو أن لى كرة فأكون من المحسنين ، الجواب :
أن هذه الايات معارضة بالايات الدالة على أن جميع الافعال بقضاء الله وقدره
نحو : والله خلقكم وما تعملون . خالق كل شىء . فعال لما يريد ، وهو يريد
الايمان فيكون فعالا له وكذا الكفر ، إذلا قائل بالفصل ، وبالايات المصرحة
بالمهذية والاضلال والظلم ، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل
شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

المقصد الثانى : فى التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، قالوا
بالتوليد ، وهو أن يوجب فعل لقاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والفتاح . والمعتمد
فى ابطاله ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء ، وقد يحتاج
عليه بانه اذا التصق جسم بكف قادرين ، وجذبه احدهما ودفعه الآخر الى جهته
فان قلنا : حركته تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدورين قادرين ، وإما
باحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه ، وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة . والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا
الى الاستدلال أخرى . أما الضرورة فقالوا : من رام دفع جحر فى جهة اندفع اليها
بحسب قصده وإرادته ، وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق فهو بواسطة ما يشره
من الدفع ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف القدر ، فاليد يقوى على حمل
مالا يقوى على حمله الضيف ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحريك الجبل باعتماد
الضعيف النحيل وعدم تحريك الخردلة باعتماد اليد القوى ، وأنه مكابرة .

وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه :-

الاول : ورود الامر والنهي^٣ بها كما بالافعال المباشرة ، وذلك كحمل الانتقال

في الحروب والمعارف والابلام .

الثاني : المدح والقدح .

الثالث : لمة الفعل الى العبد دون الله ، والجواب : بعد ما تقدم في الافعال المباشرة انه لم لا يكفي اجراء العادة بمخلق هذه الافعال المتولدة بفعل الفعل المباشر في ذلك ، ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه ، لكننا ذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب

الاول : ان المتولد من الحبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط الحبب ، وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما مثلاً ، واجتماع المثلين محال ، مع أنه يقضى الى جواز حمل الذرة للجبيل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحبل موازية لأعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ضرورة ، والجواب : أنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين ، ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم الحبب فلا يلزم اجتماع المثلين الثاني : قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولدة لله تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قولييه وإلا احتاج في فعله إلى سبب والجواب : ان ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون الحبب ، مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها ، وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الافصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة ، ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة . والجواب ما سبق في فعل العبد

الثالث : قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ، ولا يتولد من تذكر النظر ، بل هو ضروري من فعل الله افلو وقعت المعرفة بالله به متذكراً كانت ضرورية ، فامتنع التكليف بها ، ولانه حيثئذ يولد العلم ولو طارضة الشبهة ، وجواب الاول مامر : والثاني : لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح

ولا يمتنع التوليد عند علمها كما في ابتداء النظر. فان قيل : الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله . قلنا : يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشيء من أن تحركه الرياح سواء كان مباشرا للرب أو متولدا من فعله

الرابع : الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التأليفات، ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجمعيين هما أو أحدهما محل القدرة ؛ كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بهما محلين غير محل القدرة

الخامس : قسموا المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي المولدة للآل . والثاني كالاعتماد اللازم السفلى

السادس : اختلفوا في الموت المتولد من الجرح، والثاني له مراغم لاصله والمثبت له مراغم للاجماع وللكتاب ، قال تعالى : هو يحيى ويميت . وفي الذي يحيى ويميت

السابع : قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب كالون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط . فثبت قوم لخصوله بفعله، ومنه آخرون والا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة . فيقال لهم لم لا يستند الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن : قد اختلفوا في الآلم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . فقيل انه يتولد من الاعتماد ، وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهي، والوهي من الاعتماد، لان الآلم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد، ولقدك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهي. والجواب : ان

اختلاف الالم المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهى المتفاوت من الاعتماد الواحد، فلم لا يمتد هو الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى وأيضا: فيبطله تفاوت الالم تفاوتنا لا يوجد فى الوهى كما يحصل. وأس الابرّة وما يحصل بذنابة العقرب، بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الابرّة بكثير

التاسع : هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى أم لا ؟ هذا مبنى على ما تقدم فى القرع الثانى

المقصد الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانقد عليها الاجماع

وهم يؤولونها

الاول : الطبع والختم والاكنة ونحوها . أولوها برجوه :-

الاول : ختم الله على قلوبهم أى معاهها مختموما عليها . كما قال : وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن آفاناً .

الثانى : وسمها بسمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن

الثالث : منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلهم أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم

الرابع : منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن يمنم دخول الايمان قلبه بالختم عليه؛ لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل، وهو مع الابتناء على أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك ، وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك

الثانى : التوفيق والهداية ، أولوها بالدعوة إلى الايمان والطاعة . والذى ينبغى له أمور :-

الاول : اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما، والدعوة عامه لاختلاف فيها

الثانى : الدعاء بهما نحو : اللهم اهدنا الصراط المستقيم . والدعوة حاصلة

واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه . الثالث : كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح دون كونه مدعواً

الثالث : الاجل ، وهو الزمان الذي علم انه يموت فيه ، فالمقتول عند أهل الحق ميت باجله ، وموته بفعله تعالى . والمعزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ، وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بذي القاتل ولو كان ميتاً باجله لمات وان لم يقتله فهو لم يجلب بفعله امراً لا مباشرة ولا توليداً فكان لا يستحق الدم ، وبانه ربما قتل في الملحة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجرم النقيير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ، ولذلك ذهب جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل . ولولا روم الحرب من الاوامر الشليم لما قالوا به

الرابع : الرزق ، وهو عندنا كل ماساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله ، حلالاً كان أو حراماً ، إذ لا يقيح من الله شيء . واما ثم فمفسروه بالحلال تارة فأورد عليهم : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ، وبها لا يمنع من الانتفاع به ، فيلزهم ان من أكل الحرام طول عمره فانه لم يرزقه ، وهو خلاف الاجماع . كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله يجوز ولا يجوز .

الخامس : في الأسعار ، المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث ، واما عندم فمختلف فيه : فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد ، إذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيم والشراء بشئ مخصوص . وقال آخرون : هو متولد من فعل الله ، وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى

المقصد الرابع : أنه تعالى يريد لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق ، لكن منهم من لا يجوز أسناد الكائنات اليه مقيلاً لايهامه الكفر ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، ولا توقيف ثمة . وذلك كما يصح أن يقال : الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال : أنه خالق القاذورات

وخالق القردة والخنازير ، وكما يقال : له كل ما في السموات والارض ، ولا يقال : له الزوجات والاولاد ، لايهامه اضافة غير الملك اليه .

وقالت المعتزلة : هو مريد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر .

لنا : أما انه مريد للكائنات فلا نه خالق الاشياء كلها المأمور ، وخالق الشيء بلا اكرامه مريده . وأيضا فالعنة المرجعة لأحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها . وأما انه غير مريد لما لا يكون فلا نه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا . والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريد ، ولأنه لا يتصور منه صفة مرجعة لأحد طرفيه ، وبعض هذا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الاول دليل الثاني . والثاني دليل الاول . احتجوا بوجوه :

الاول : لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالأمر بخلاف ما يريد به بعد سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . قلنا : لانسلم أن الأمر بخلاف ما يريد به بعد سفيها ، وانما يكون كذلك لو كان القرض من الأمر منحصرا في ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة :

الاول . ان المحتضن لعبده هل يطيمه أم لا ، قد يأمره ولا يريد منه الفعل ، ويحصل مقصوده أطاع أو عصى

الثاني . انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته ، والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانته ، فانه يأمره بفعل ويريد عصيانته فيه ، فان أحدا لا يريد ما يفضى الى قتله

الثالث . ان الملجأ الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به الثاني : لو كان الكفر مراداً لله ، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة متاباً به وانه باطل ضرورة . قلنا : الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير

الارادة وغير مستلزم لها. وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال : الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر. وهو لفظي

الثالث : لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعا بقضائه ، والرضاء بالقضاء واجب ، فكان الرضاء بالكفر واجبا ، واللازم باطل ؛ لأن الرضاء بالكفر كفر . قلنا : الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى ، والكفر مقضى لا قضاء ، والحاصل ان الانكار بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية ، والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء

الرابع : لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق . قلنا : الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة مادة لا ما يكون مقدورا للعكاف به ، والايمان في نفسه مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر ؛ لأن القدرة عندنا مع الفعل . فهذه دلائل العقل . وربما احتجوا بآيات : الاولى . سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم . قلنا . قالوا ذلك سخيرية ، ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب ، وقال آخرا . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

الثانية . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها . قلنا . مكروها للمقتلاء منكرا لهم في مجازي عاداتهم لخالفته المصلحة أو منهيها عنه مجازا توفيقا للأدلة الثالثة . وما الله يريد ظلما للعباد . مع أن الظلم كائن . قلنا ، أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما

الرابعة . والله لا يحب الفساد والفساد كائن ، والمحبة الارادة . قلنا . بل ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تبعة ، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام

الخامسة . ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا . الرضاء ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكفرة ؛ ويعترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد الاسلام والامراض

وهو مأثور بترك الاعتراض . ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها :

الاولى : ولو شاء الله لجمعهم على الهدى . اثنائية : ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة : فلو شاء لهداكم أجمعين . الرابعة : أولئك الذين لم يرد الله أن يظفر قلوبهم
الخامسة : إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزحق أنفسهم وهم كافرون
السادسة : ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس .

السابعة : إنما قولنا لشيء إذا أردناه ان نقول له كن فيكون وذلك في القرآن كثير
خاتمة : في ثقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر . قالوا : الموجود إما خير
محض كالعقول والافلاك . وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم . فان المرض
مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه . ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
بالكلية ، فكان الخير واقعا بالتعدد الأول ، والشر واقعا بالضرورة والعرض .
والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، أولا يتألم
سائح في البر أو البحر .

المقصد الخامس : في الحمن والقبيح . القبيح : ما نهى عنه شرما . والحمن بخلافه ،
ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ، وليس ذلك عائدا الى أمر حقيقي
في العمل يكشف عنه الشرع ، بل الشرع هو المثبت له والمبين ، ولو عكس القضية
لحمن ما قبحه وقبيح ما حمنه لم يكن ممتنعا ، وانقلب الأمر .

وقالت المعتزلة : بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حمن أو قبيح في نفسه ،
والشرع كاشف ومبين . وليس له أن يعكس القضية .

ولابد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : الحمن والقبح يقال لمعان ثلاثة :
الأول : صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع
أن مدركة العقل .

الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرة . وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار ، فان قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه الثالث : تعلق المدح والشواب^١ ، أو الذم والعقاب ، وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي . قلوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا تدرك بالعقل ، ولكن إذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كهوم أول يوم من شوال . ثم أنهم اختلفوا .

فذهب الأوائل منهم إلى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا ، وأبو الحسين من متأخريهم إلى اثبات صفة في القبيح دون الحسن ، والجبائي إلى نفيه فيهما مطلقا . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة ، قول أبي الحسين : القبيح ما ليس للممكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ، ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله ، وأنه على صفة تؤثر في استحقات الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل يلبي على انضاع حال الغير . لنا وجهان :-

الأول : أن العبد محبوب في أفعاله ، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا .

بيانه : أن العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ؛ بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب ، كان ذلك اتفاقا ، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ، ولا تسلسل ، ووجب الفعل عنده ، والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطرابا ، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا .

فان قيل : هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يسم ، وايضا فانه ينفي قدرة الله تعالى لأطراد الدليل في أفعاله ، والمقدمات المقدمات ، والتقرير التقرير ،

وأيضاً فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف مالا يطاق ، وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ، ولا يكون كل التكليف كذلك ، وأيضاً فالمرجح دافع له يقتضي اختياره للفعل وذلك لا ينفي الاختيار . قلنا :

أما الأول : فإن الضروري وجود القدرة لا وقوع الفعل بقدرته .

وأما الثاني : فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا مرجح اتفاق إنغايه مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد الاختيار عندنا جائز ، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع ، والعطشان الواجد للقدحين المتساويين ، وأيضاً فرجح فاعليته تعالى قديم ولا يحتاج الى مرجح ، إذ الموجع الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان .
وأما الثالث : فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه ، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة .

وأما الرابع : فمقصودنا أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلاف الله تعالى إياه ، وقد بيناه ، وذلك كاف في عدم الحكم عقلاً ؛ إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه ، وفي كونه مانعاً من حكم العقل عند الخصم .

الثاني : - لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف عنه ، لأن ما بالذات لا يزول واللازم باطل ، فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصية دم نبي ، بل يجب ويذم تاركه قطعاً ، وكذلك إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل

وللاصحاب مسائل ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها : -

أحدها : - من قال لا كذب غدا . فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته ، وإما قبيح فتركه حسن ، مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح . قلنا : - لا نعلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح ، فتتمدد جهة الحسن والقبح فيه ، وأنه غير ممنوع

أو نلتزم قبجه مطلقاً، لأنه قبيح إما لذاته وإما لاستلزامه القبيح، وتقول الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح

الثاني : - من قال زيد في الدار ولم يكن، فقبح هذا القول إما لذاته أو من عدم كون زيد في الدار، والقسمان باطلان ؛ فالاول لاستلزامه قبجه وإن كان زيد في الدار ، والثاني لأنه يستلزم كون عدم جزء علة الوجود . قلنا : - قد يكون قبجه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار، والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً الثالث : قبجه لكونه كذباً إن قام بكل حرف فشكل حرف كذب فهو خبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالجموع فلا وجود له لترتيبها وتقضي المتقدم عند حصول المتأخر . قلنا : هو من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة كاهو منهج بعضهم، أو يقوم بكل حرف بشرط الضام الآخر إليه، فقبحه لكونه جزء خبر كاذب، أو بالجموع لكونه كاذباً، فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا.

الرابع : كونه قبيحاً ليس نفس ذاته لتعلقها دون، بل زائد وأنه موجود لأنه تقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى . قلنا : قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالإمكان والحدوث

الخامس : علة القبح حاصلة قبل الفعل ، ولذلك ليس أن يفعله يلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم . قلنا : يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل، وهذا هو المانع من فعله ثم للمعتزلة في المسألة طريقتان حقيقتان ، وطريقتان إزمانيان : - أما الحقيقتان : فاحدهما : أن الناس طرا يجوزون قبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بنير حق ، وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المشرع ومن لا يتدين بدين أصلاً ، ولا العرف ؛ إذ العرف يختلف بالام وهذا لا يختلف . والجواب : إن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة ، أو صفة الكمال والنقص مسلم ، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

وثانيهما : إن من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستقوي فيه العبدقي

والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انتقاذه مال إلى انتقاذه قطعاً ، وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما أن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب ثمن أو دفع ضرر . الجواب : أما حديث اختيار الصدق فلا أنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصاحبة العالم والكذب منافراً ، ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه . وأما حديث الانتقاذ فذلك لرقعة الجفسيّة ، وذلك مجبول في الطبيعة ، وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره ، فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير .

وأما الإلزاميان . - فأحدهما : لو حرم من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية ؛ لأنه قد يكون في تصديقه للنبي تأذناً فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبّي ، وأنه باطل إجماعاً ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وطاد المذنوب . الجواب : أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبضه ؛ إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ودلالة المعجزة عادية وسيأتي .

وثانيهما : الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به . قلنا : اعتداه العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر ، وقد يحتمل بلزوم الحام الانبياء وقد مر في باب النظر .

تفريع : إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لانه : أن اشتمل تركه على مفصلة فواجب . أو فعله لغرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فتدوب أو تركه فتركه وإلحاق . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل ، وأما على سبيل

الاجمال فقيل : بالحظر ، والاباحة ، والتوقف

دليل الحظر : أنه تصرف في ملك الغير بلاأذنه فيحرم كإي الشاهد. الجواب :
الفرق بتضرر الشاهد

دليل الاباحة وجهان : -

أحدهما : أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بمحذر الغير
والاقتباس من ناره والنظر في مرآته . الجواب : أن الأصل ثبت بالشرع وحكم
العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع

ثانيهما : أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به بالحكمة
تقتضى اباحته ، وكيف يدرك تحريره بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفة من
بحر لا ينزف ليدفع به عاهته المهلك ، أتري العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين
منه وتكليفه التعرض للهلاك ؟ كلا الجواب : ربما خلقه ليصير عنه فيئاب
أو لنرضى آخر لانهله

وأما التوقف : فينصر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة إذ مالا منع منه
فباح إلا أن يشترط الاذن فيرجع الى كونه شرعيا ، وتارة بعدم العلم وهذا
أمثل لالتعارض الأدلة بل لعدم الدليل

المقصد السادس : أعلم أن الأمة قد أجمعت على ان الله لا يفعل القبيح
لا ويرك الواجب ، فلا شاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه وأما المعزلة
فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه ، وما يجب عليه يفعله ، وهذا فرع المسألة
المتقدمة . إذ لاحاكم قبيح القبيح منه ، ووجوب الواجب عليه إلا العقل وقد
أبطلنا حكمه وبيننا أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد . والمعزلة أوجبوا عليه على
أصلهم أمورا :

الأول : اللطف ، وفهموه بأنه الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية كبعثة الأنبياء ، فانا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن

المعصية ، فيقال لهم هذا يلتقط بأمر لا تحصى ، فانا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه بل تجزئ بعمده

الثاني : الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد ، ولأن التكليف اما لاغرض وهو عبث وأنه لجد قبيح ، وإما لغرض : إما عائداً إلى الله تعالى وهو منزله عنه ، أو إلى العبد ، إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ ، وإما في الآخرة وهو إما اضرار وهو باطل اجماعاً وإما نفعه وهو المطلوب فيقال لهم : الطاعة لا تكافئ النعم العابقة لكثرتها وعظمتها ، وحقارة أفعال العبد وقتلتها بالنسبة إليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره بتعريك اتملته ، فكيف يحكم العقل بإجابه الثواب عليه . وأما التكليف فنختار أنه لاغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب

الثالث : العقاب على المعصية : زجراً عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والمعاصي ، وفيه اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها ، فيقال لهم العقاب حقه والاستقاط فضل ، فكيف يدرك امتناعه بالموت ، وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً

الرابع : الاصلح للعبد في الدنيا . فيقال الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة الا يخلق

حكاية : تنحى بالقاع على هذه القاعدة . قال الاشعري لاستاذه أبي على الجبائي ، ما تقول في ثلاثة أخوة ، عاش أحدهم في الطاعة ، وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً ؟ فقال يثاب الاول بالجنة ، ويعاقب الثاني بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب . قال : فان قال الثالث . يارب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة ؟ قال : يقول الرب كنت أعلم انك لو عمرت لقمت وأفسدت فدخلت النار قال : فيقول الثاني . يارب لم تمنني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخى فبهت

فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق ، وكان أول ماخالف فيه المعتزلة
الخامس : العوض على الآلام . قالوا : الالم ان وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه ، والا فان كان الايلام من الله وجب العوض
وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته واعطى المجنى
عليه عوضا لايلامه له ، وان لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم
عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه ، ولهم بناء على هذا الاصل
اختلافات شاهدة بقصاده

الأول : قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا ، وقال آخرون بل يجب .
أن يكون في الآخرة كالنواب

الثاني : هل تدوم اللذة المبدولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟

الثالث : هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ؟

الرابع : هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلاسبق ألم أم لا ؟

الخامس على الجواز ، هل يؤلم ليعوض ؟ أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به
مخالفا للحكمة ؟

السادس على المنع . هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفًا له ولغيره إذ
يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟

السابع البهائم هل تعرض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها ؟ وتمتاز
بها عن أمثالها التي لا تقامى مثلها أو لا تعرض ؟ وان عوزت فهل ذلك في الجنة ؟
وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء ؟ على أن منهم من
أنكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكبرة وهربا من الزام دخولها الجنة ،
وخلق العقل فيها

المقصد السابع : تكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آتقا من أنه
لا يجب عليه شيء ولا يقيح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب

لحكمه ، ومنعه المعتزلة لقبه عقلا ، فاز من كاف الاعمى نقط المصاحف ،
والزمن المشى الى أقاصى البلاد ، وعبد الطيران الى السماء ، عد سفيها ، وقبح
ذلك فى بداية العقول ، وكان كأمير الجناد .

واعلم ان مالا يطلق على مراتب ،

اذناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ، فان
مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ،
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجما ، والالم يكن العاصى بكفره ، وفسقه مكلفا .
واقصاها : ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق ، وجواز
التكليف به فروع تصوره ، فنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره
وطلبه ، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا فانه
انما يتصور : اما منفيا بمعنى انه ليس لناشئ موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين ؛
أو بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ، ثم يحكم بان مثله
لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له ، صرح ابن سينا به ، ولعله
معنى قول أبى هاشم : العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال ، المستحيل لا يعلم
المرتبة الوسطى : ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به
لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لا كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا
نحوه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى . لا يكلف الله تمعا الا وسعها ، وتمعه
المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه فى إيمان أبى لبيب نصب
للدليل فى غير محل النزاع .

المقصد الثامن . فى ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاعراض . الى ههنا الاشاعة
وخالفهم فيه المعتزلة . لنا بعد ما بينا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه
شيء وجهان . —

احدهما : لو كان فعله تعالى لفرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك ،

الغرض؛ لأنه يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، فإن قيل: لا نسلم الملازمة لأن الغرض لا يكون ثانداً إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه . قلنا : نعم غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الاضام والالم يصلح أن يكون غرضاً له؛ كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا تقع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة

وثانيتها : إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما بيناه، فلا يكون شيء من الكائنات الأفعلا لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض ، وأيضاً فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض .

احتجوا : بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه . قلنا : إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسألة ، وإن أردتم أمراً آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى تذييل : إذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكليف العاقبة التي لا تقع فيها لله لتعالیه عنه ، ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ ؟ . قالوا : الغرض فيها تعريض العبد للثواب فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح ، فيقال لهم : لا نعلم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا . وإن سلم قبحه فيمكن التعريض له بدون هذه العقاقير إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً ، ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات العاقبة ؟ وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام وما يروى أن أفضل العبادات أحزها فذلك عند التساوي في المصالح، ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا ؟

المُرصد السابع في أسماء الله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضح ، وانه منقضى وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ، ولا يشك حافل في أنه ليس النزاع في لفظة **ر**سى أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينفي عنه ، فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك أنها غيره ، وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية . ومن مذهبه أنها لاهو ولا غيره كما مر

المقصد الثاني : في أقسام الاسم :

اعلم ان الاسم إما أن يؤخذ من الذات ، أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجى أو من الفعل ، ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى ، أما المأخوذ من الذات ففروع تعقلها وقد تكلمنا فيه ، وأما المأخوذ من الجزء فمحال عليه لما بينا أن الوجوب الدائى ينال التركيب ، وأما المأخوذ من الوصف الخارجى فجائز . ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون سلبيا ، وأما المأخوذ من الفعل فجائز . فهذه أقسامه البسيطة ، وقد تتركب ثنائيا أو أكثر وستعلم أميتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية أى يتوقف إطلاقها على الأذن

فيه وذلك للاحتياط ، احترازا مما يؤم بإطلا لعظم الخطر في ذلك . والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فلنحصها احصاء

الله : اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره ، فقليل علم جامد وقيل : مشتق واصله الاله . حذفت الهمزة لتقلها وادغم اللام . وهو من آله اذا تعبد . وقيل من

الوله وهو الخيرة ومرجعها صفة اضافية ، وقيل هو القادر على الخلق ، وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه صفة سلبية .

الرحمن الرحيم : أى مرید الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة .

الملك . أى يعزويذل ولا يذل ، فرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام القدرة فصفة القدرة . القدوس : المبرأ عن المعاييب ، وقيل الذي لا يدركه الا وهام والابصار . فصفة

سلبية . السلام : ذو السلامة عن النقائص ، فصفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة ففعلية . وقيل يحلم على خلقه . قال تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) فصفة كلامية .

المؤمن : المصدق لنفسه ورسله أما بالقول فصفة كلامية ، أو بخلق المعجز

ففعلية . وقيل المؤمن لعباده من القزح الاكبر ، اما بفعله الا من أو باخباره .

المهيمن : الشاهد وفسر بالعلم وبالتصديق بالقول ، وقيل الامين أى الصادق في قوله

العزيز : قيل لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحيط عن منزلته ، وقيل لا مثل

له ، وقيل يعذب من أراد . وقيل عليه ثواب العاملين ، وقيل القادر ، والعزة

القدرة . ومنه المثل (من عزيز) . الجبار : قيل من الجبر بمعنى الاصلاح

ومنه جبر العظم ، وقيل بمعنى الاكراه ، أى يجبر خلقه على ما يريد . وقيل منيع

لا ينال ، ومنه نخلة جبارة ، وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن ، وقيل العظيم أى

انتفت عنه صفات النقص ، وقيل وحصل له جميع الكمال . المتكبر : قيل في معناه

ما قيل في العظيم . الخالق البارئ : معناها واحد . المختص باختراع الاشياء .

المصور : المختص باحداث الصور والتراكيب . الغفار : المرید لازالة العقوبة عن

مستحقها . القهار . غالب لا يغلب . الوهاب : كثير العطاء . الرزاق يوزق من يشاء

التفتاح : ميسر العمير ، وقيل خالق الفتحة أى النصر ، وقيل الحاكم ، وهو اما

بالاخبار أو بالقضاء ومنه قوله تعالى (ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى

احكم . وقيل الحاكم المانم ومنه حكمة اللجام . العليم : العالم بجميع المعلومات

القابض : المختص بالعلب . الباسط المختص بالتوسعة . الخافض : من الخفض

وهو الخط والوضم . الرفع : المعطى للنازل . المعر : معطى العزة . المذل : الموحب
خط المنزلة . السميع البصير : ظاهر . الحكم : الحاكم . وقيل هو الصحيح علمه وقوله
وفعله . العدل : لا يجمع منه ما يفعل . اللطيف : خالق اللطف ، وقيل العالم بالظلمات
الغيب : العلم . وقيل الخبر . الحليم : لا يعجل العقاب . العظيم : قدير . الغفور :
كالغفار . الشكور : المجازي على الهكر ، وقيل يثيب على انقليل الكثير ؛
وقيل المثنى على من أطاعه . العلى الكبير : كالتكبر . الحفيظ . العلم . وقيل
لا يشغله شيء عن شيء ، وقيل يبقى صور الاشياء . المقيت : خالق الاقوات .
وقيل المقدر . وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر . الحبيب . الكافي
يخلق ما يكتفى العباد . وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا . الجليل : كالتكبر
الكريم : ذو الجود ، وقيل المقتدر على الجود . وقيل العلى الرتبة ، ومنه كرام
المواثي ، وقيل يغفر الذنوب الرقيب : كالحفيظ . المحيب : يجيب الادعية .
الواسع ، الحكيم ، . الودود : المودود ، كالحلوب والركوب ، وقيل الواد أى يود ثنائه
على المطيع وموابه . الحميد : الجليل أفعاله . وقيل الكثير إفضاله . وقيل لا يفارقه
فيما له من أوصاف المدح . الباعث : المعيد للخلائق . الشهيد : العالم بالغائب
والحاضر . الحق : العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل الحق أى الصادق . وقيل مظهر
الحق . الوكيل : المتكفل بأموال الخلق ، وقيل الموكل به ذلك . القوى . القادر
على كل أمر . المتين . هى النهاية فى القدرة . الولي الحافظ . للولاية . الحميد . المحمود
الخصى . العالم بوقيل المنبى عن عدد كل معدود وقيل القادر ومنه علم أن لن
تحصوه أى لن تطيقوه . المبدى . المتفضل بابتداء النعم . المعيد . بعيد الخلق
الحى . خالق الحياة . الميت . خالق الموت . الحى . ظاهر . القيوم . الباقي الدائم
وقيل المدير . الواحد : الغنى ، وقيل العالم . الماجد . العالى بوقيل من له من الولاية
والتولية . الاحد . قدم تفسيره الصمد . السيد . وقيل الحليم . وقيل العالى
الدرجة . وقيل المدعو المسئول وقيل الصمد مالا جوف له . القادر المقتدر .

ظاهر • المتقدم المؤخر : يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء • الاول الآخر : لم
يزول ولا يزال • الظاهر • المعلوم • بالدلة القاطعة • وقيل الغالب • الباطن : المحتجب عن
الحواس ، وقيل العالم بالخصيات • الوالى • المالك • المتعالى : كالعلى • البر • فاعل
البر • الثواب : يرجع لفضله على عباده اذا تابوا اليه • المنتقم : المعاقب لمن
عصاه • العقو • الماحى • الرؤوف : المرید للتخفيف • مالك الملك • يتصرف فيه
ذو الجلال والاكرام • كالجليل • المقسط • العادل • الجامع • أى لخصوم يوم
القضاء • الخى • لا يفتقر الى شىء • المكنى • الحسن لأحوال الخلق • المانع : لما
يشاء من المنافع • الضار للناقم • منه الضرر والنقم • النور • الهادى • يخلق
الهدى • البديع • أى المبدع • الباقي • لا آخر له • الوارث • الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد • العدل وقيل المرشد • الصبور • الحليم وقد مر •
فهذه هى الاسماء الحسنى لئال الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير
ويغفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم •



« الموقف السادس »

في السمعيات وفيه مراصد

المرصد الأول في النبوات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في معنى النبي . وهو لفظ منقول في العرف عن «سماه الغوى» . فقيل : هو المنبيء من النبأ لانبأته عن الله تعالى ، وقيل : من النبوة وهو الارتفاع لماور شأنه ، وقيل : من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى ، وأما في العرف :

فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك ، أو بلغهم عنى ونحوه من الألفاظ ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد ، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده ، وهو أعلم حيث يجعل رسالته ، وهذا بناء على القول بالقادر المختار .
وأما التلافة ، فقالوا : هو من اجتمع فيه خواص ثلاث .

أحدها : أن يكون له اطلاع على المغيبات ، ولا يستنكر ، لان النفوس الانسانية مجردة ، ولها نعمة إلى المجرذات المنتقضة بصور ما يحدث في هذا العالم لكونها مبادئ له فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتعكيها ويؤيده : ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرفي الإيافة والنقصان ، متصاعدا الى النفوس القدسية ، ومتنزلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا ، وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغله لرياضة ، او مرض أو نوم . قلنا : مردود إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا ، والبعض لا يختص به بما اقررتم به ، ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقي المقدمات خطائية وثانيتها : ان يظهر منه الافعال المخارقة للعادة ، لكونه يهوى طلم العناصر مطبوعة له ، منقادا لتصرفاته اتقياد بدنه لنفسه ، ولا يستنكر ، فان النفوس

الإنسانية وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتضيق ، عند الضجل والوجل والغضب ، ومن المقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور المقوط ، وان كان ممشاه في غيرها أقل عرضا ، فلا يبعدان تقوى نفس النبي حتى تحدث بارادته في الأرض رياح وزلازل . وحرق وغرق . وهلاك أشخاص ظالمة . وخراب مذنب فاسدة ، وكيف ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص . قلنا : هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام ، والمقارنه لا تعطيه ، مم انه لا يختص بالنبي

وثالثها : ان يرى الملائكة مصورة ، ويسمع كلامهم وحيا ، ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه ، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس ، وربما صار ملكة ويحصل بأدنى توجه . قلنا : هذا تليس ونعتمد بعبارة لا يقولون بمشاهها ، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ، ولا كلام لهم يسمع . لانه من خواص الأجسام ، وما له الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة ، كما للمرضى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدها آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة وبلائهم العقل لم يكن نبيا باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجع الى تخيلات لا أصل لها وربما خالف المعقول ؟

هذا : ثم أنهم قالوا : من اجتمعت فيه هذه الخواص اتفادت له النفوس المختلفة ، مم ما جبلت عليه من الآباء ، وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء ، فيصير سببا لقرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان ، من حيث انه لا يستقل بما يحتاج اليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات والمعاوضات ، ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لا شرأبت كل نفس إلى ما يريد غير ، وطمع عين كل الى ما عند الآخر ، فحصل التنازع ، وأدى الى التوائب والتشاجر ، والتقاتل والتناحر ،

وفعل المهرج والمرج ، واختل أمور المعاش والمعاد ، فوجب في الطبيعة ، لما علم من شمول العناية فيها أعطى كل حيوان من الآلات ، وهدى إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه ، سيما الألمان وهو اشرف الأنواع ، سخر له ما عداه ، وهذا من أعظم مصالحه أفترى الطبيعة تهمل ذلك ؟ كلا !!

المقصد الثاني : في حقيقة المعجزة : وهي عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، والبحث عن شرائطها ، وكيفية حصولها ، ووجه دلالتها البحث الأول في شرائطها : وهي سبع

الأول : أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ، لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله . وقولنا : أو ما يقوم مقامه ، ليتناول مثل ما اذا قال : معجزتي أن أضرم يدى على رأسى وأنتم لا تقدرُونَ عليه ، ففعل وعجزوا فإنه معجز ، ولا فعل لله ، فإن عدم خلق القدرة ليس فعلا ، ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثاني : أن يكون خارقا للعادة ، اذ لا اعجاز دونه ، وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي ، وليس بشيء ، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز الثالث : أن يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الاعجاز

الرابع : أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يعترض التصريح بالتحدي ؟ الحق أنه لا ، بل يكفى قرائن الأحوال ، مثل ان يقال له : ان كنت نبيا فأظهر معجزا ، ففعل

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال : معجزتي أن أحيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس : ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له ، فلو قال : معجزتي أن ينطق هذا الضب ، فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه ، نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت ، فأحياء فكذبه ففيه احتمال ، والمصحح

أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا ، لأن المعجز أحياءه وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ، ولم يتعلق به دعوى ، وقيل : هذا إذا عاش بعده زمانا ، ولو خرميتا في الحال بطل الإعجاز ، لانه كان أحيى للتكذيب ، والحق . أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين ، والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز .

السابع : ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها ، لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل ، فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب به بعد ، فلو عجز كان كاذبا قطعاً ، فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من خلقه الى فتحه ، فان ظهر كما قال كان معجزا ، وان جاز خلقه فيه قبل التصدى ، لأن المعجز إخباره عن الغيب ، واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التصدى بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب ومنبطله . فان قيل : فما تقولون في كلام عيسى في المهد ، وتماقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة ، وفي معجزات رسولكم من شق بطنه ، وغسل قلبه ، واظلال النمامة ، وتسلم الحجر والمدر عليه . قلنا : إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز ، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء ،

وقد قال القاضى : ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلنى نبيا ، ولا يمتنع من التقادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوه من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده ، مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بينت شقة الى أوانه ، ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها . وقوله : وجعلنى نبيا . كقول النبي عليه السلام « كنت نبيا و آدم بين الماء والطين » فهذا في المتقدم . وأما المتأخر : فاما زمان يسير يعتاد مثله فظاهر ، وإما زمان متطاوّل مثل أن يقول : معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل ، فاتفقوا على انه معجز ، فقليل :

إخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ ، لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا . وقيل : يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا ، والحق : ان المتأخر علمنا بكونه معجزا

البحث الثاني : في كيفية حصولها : عندنا انه فعل الفاعل المختار ، يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته . وقال الفلاسفة : تنقسم الى ترك وقول وفعل ، أما الترك فنل ان يمسك عن القوت المعتاد بركة من الزمان بخلاف العادة ، وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس ، واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن ، كما نشاهده في المرضى ، أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض تنكف عن التحليل فتتمسك عن القوت مالموأمسك في صحته بغيره هلك . وأما القول : فكالاخبار بالغيب ، وسببه ما مر . وأما الفعل : فبأن يفعل فعلا لا تفي به مئة غيره ، من تنق جبل ، أو شق بحر . وقد تقدم

البحث الثالث : في كيفية دلائلها : وهي عندنا اجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقيبه ، فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكناعقلا ، فعلوم انتفاؤه مادة كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم تنق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتهموني وقم عليكم وان صدقتهموني انصرف عنكم ، فكلموا هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه ، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب .

وقد ضربوا لهذا مثلا : قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجمل الفقير اني رسول هذا الملك اليكم ، ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف حادتك وقم من الموضوع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل ؛ كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى في افادته العلم بالضرورة العادية . ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير .

وقالت المعتزلة : خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع ، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله

قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعاً فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه ، فإن دل على الصدق كان الكاذب صادقا وإلا اتفك مما يلزمه

وقال القاضي : اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات ، فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق . وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، وأما بدون ذلك فلا ، لأن العلم بصدق الكاذب محال .

تذنيب : من الناس من أنكر امكان المعجزة ومنهم من أنكر دلالتها ، ومنهم أنكر العلم بها . وستأتيك شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث : في امكان البعثة . وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن

الدال على الوقوع دال على الامكان

وقالت الفلاسفة : انها واجبة عقلا ، لما مر . وقال بعض المعتزلة : يجب على الله . وبعضهم : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون والا حزن

وقال أبو هاشم : يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يحتفل العقل بها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة . وقيل إذا اندرست وهو بناء على أصلهم ولا يضرنا فانا ادعينا الامكان العام .

وغرضنا هنا رد شبه المنكرين وهم طوائف : الأولى من أحاطها الثانية من قال لا تخلو عن التكليف وانه ممتنع . الثالثة من قال في العقل كفاية . الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تصور دونها . الخامسة من منع دلالتها . السادسة من سلم ومنع امكان العلم بها بالتواتر . السابعة من منع وقوعها

الأولى من قال باستحالة البعثة احتج بوجوه —

الأول : المبحوث لا بد ان يعلم أن القائل له أرسلتك هو الله ولا طريق

إلى العلم به إذ لعله من القاء الجن ، فانكم أجمعتم على وجوده .
الثاني : ان من يلقي إليه الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرتيا
وإلا كان ذلك منه مستحيلا .

الثالث : التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه
وما لا يجوز وأنه لا يحصل إلا بتمام النظر وهو غير مقدور زمان ؛ فللمكلف
الاستمهال ودعوى عدم العلم . ويلزم إخمam النبي وتبقى البعثة عبثا ، وإلا لزم
التكليف بما لا يطاق ، وأنه قبيح عقلا .

وجواب الأول والثاني : ان المرسل ينصب دليلا أو مخلق علميا ضروريا فيه
والثالث : أما على أصلنا فلا يجب الامهال مع العلم العادي الحاصل عن
المعجز . وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم وان صرحوا بخلافه منع الامهال
لأن فيه تقويت مصلحتهم وما هو الا كمن يقول لولده : بين يديك سبع ضار
أو مهلك آخر ، فلا تملك هذا الطريق فقال . دعنى أسلكه الى ان أشاهد
السبع أو المهلك ، اليس ذلك مستقبعا في نظر العقلاء ؟ ولو هلك ألم يكن ملوما
مذموما ؟ ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ما توجب الشفقة والحنو .
الثانية من قال : البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق ثم ان التكليف
متمم لوجوده

الأول : ثبت الجبر وان فعل العبد واقع بقدر قائه ، وان الفعل إما معلوم الوقوع
أو معلوم الاللا وقوع والتكليف حينئذ قبيح
الثاني : التكليف اضرا لما يلزمه من التعب بالفعل أو العقاب بالترك وهو
قبيح .

الثالث : التكليف إما لا لغرض وهو عبث ، أو لغرض يعود الى الله وهو منزه
أو الى العبد وهو اما اضرا وهو منتف بالاجماع ، أو قع وتكليف جلب النفع
والتعذيب به مدمم بخلاف المعقول ، ثم انه معارض بمافيه من المضرة العظيمة

بالكفر والمعصاة

الرابع : التكليف إما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه ، وإما قبل الفعل وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال ، ومن جوزه لا يقول بوقوه ولا ان كل تكليف كذلك

الخامس - وهو لبعض الصوفية - أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ، ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفألت تربي على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا .
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال .

والثاني ما في التكليف من المصالح الدنيوية والاخرية يربي كثيرا على المضرة فيها

والثالث أنه قرع حكم العقل ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مم ما أجبا به الثاني

والرابع : عندنا . أن القدرة مع الفعل . وعند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل ، في الحال بالايقاع في ثاني الحال وذلك كالأحداث وهو مما لا شك فيه ؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا .

والخامس . ان ذلك أحد أغراض التكليف ؛ وسائر التكليف معينة عليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكليف .

الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط . ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وأدريس فقط . واحتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه يفعل ؛ وما حكم بقبحه يترك . ومالم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لأن الحاجة فاجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال . ويترك عند عدمها للاحتياط

والجواب : بعد تسليم حكم العقل أن الشرع قائده تفصيل ما أعطاه العقل
احتمالا ، وبيان ما يقصر عنه العقل . فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن
من الأفعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع
وما يضر من الأفعال ، وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما
لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ، ففي دهر طويل يهرمون فيه من فوائدها
ويقعون في المهالك قبل استكمالها مع أن اشتغالهم بذلك يوجب إتعاب النفس
وتعطيل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش ، فإذا تسلموه من الطبيب خفت
الموتة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار . ولا يقال في إمكان معرفته غنى
عن الطبيب . كيف وانني يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله . وفيما تقدم من تقرير
مذهب الحكماء تنمة لهذا الكلام.

الرابعة : من قال بامتناع المعجزة لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولوجوزناه
لجأز انقلاب الجبل ذهابا ، وماء البحر دما ودهنا ، وأواني البيت رجالا ،
وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم ، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير
من أدهى النبوة بأن يعدم المدهى ويوجد مثله ، ولا يخفى ما فيه من الخطب
والاخلال بالقواعد . والجواب : أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق
السموات والأرض وما بينهما ، ومن انعدامها الذي نقول به ، والجزم بعدم
وقوع بعضها لا يناق إمكانها ، وذلك كما في المحسوسات ، فإنا نجم بأن حصول
الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به للحس ،
والعادة أحد طرق العلم بالحس . ثم إن خرق العادة أعجازا وكرامة مادة مستمرة
الخامسة : من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق للاحتمالات :

الأول : كونه من فعله لا من فعل الله ، إما لخالفته نفسه لحائر النفوس ،
أو لمزاج خاص في بدنه . أو لكونه ساحرا ، وقد أجمعتم على حقيقته ،
أو لطسّم اختص بمعرفته ، أو لخاصية بعض المركبات ، كالمغنطيس والكهرباء

الثاني : استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الاتصالات الكوكبية وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره ، فأنخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه . الثالث أن يكون كرامة لا معجزة .

الرابع : أن لا يقصد به التصديق ، اذ لا غرض واجبا ، ولا يتعين ، اذ لعله غير التصديق ، كإيهامه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب . كإنزال المتشابهات أول تصديق نبى آخر

الخامس : أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم . اذ لا يقبح عندكم منه شيء .

السادس : لعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها موضوعة في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا .

السابع : لعلمهم استهانوا به أولا وخافوه آخر ا لشدة شوكته أو شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه .

الثامن : لعله عورض ولم يظهر لمانع . أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا آثاره . ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق . الجواب الاجمالى :-

ماقررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لاتنافى العلم العادى . والتفصيل . عن الاول : أننا نأبى أن لا مؤثر فى الوجود الا الله . والحصر ونحوه الا ان لم يبلغ حد الاحجاز كفلق البحر واحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر وان بلغ فاما دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر أيضا . أو مع فلا بد من ألا يخلق الله على يده . أو أن يقدر غيره على معارضته . والا كان تصديقا لكاذب وانه محال .

ومن الثانى : أن لا خالق الا الله .

وعن الثالث : أن من جوزها فقال بعضهم - منهم الأستاذ أبو اسحق - :

لا تبلغ درجة المعجزة . وقيل لا تقع على القصد .
وقال القاضى : تجوز اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك
ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة .
وعلى التقدير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر .
وعن الرابع : أنا لا نقول بالغرض بل نقول ان خلقها يدل على تصديق
له قائم بذاته .

وعن الخامس : قدم امتناع الكذب عليه .
وعن السادس : اذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وهيجز من في
قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه .
وعن السابع : يعلم عادة المبادرة الى معارضة من يدعى الاتفراد بأمر
جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستبصارهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم
وعدم الاعراض عنها بحيث لا يلتدب له أحد والتدح فيه منقطعة . وحيلث
فدلالتة من جهة الصرفة واضحة .

وعن الثامن . كما علم بالمادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به
بتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتمال
في الجحيم ، فلم وقعت معارضة لاستحالة عادة اخفاؤها مطلقا .

السادسة : من قال : للعلم بمحصل المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا
بالتواتر ، ولكنه لا يفيد العلم ، لوجوه :

الأول : أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل
اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد .

الثانى : أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز إفادة المائة
للعلم أجاز إفادة التسعة والتعنين له قطعا ولم يحصره في عدد وادماء الترقى تحكم
فلنفرض طبقة لا تفيد ، ثم زيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد ، إنفا ما بلغ

الثالث : لو أوجب التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد واللازم منتف .
بيان الملازمة : أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا ، بل يحصل بخبر
واحد بعد واحد ، فالوجب له هو الخبر الأخير .

الرابع : شرطه استواء الطرفين والواسطة ، ولا سبيل الى العلم به
الخامس : ان التواتر غير مضبوط بعدد ، بل ضابطه عندكم حصول العلم
به ، فاثبات العلم به مصادرة .

وجواب الأول : من مساواة حكم الكل لحكم كل واحد ، لما يروى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد .

والثاني : أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه . وقد يخلقه
بعدد دون عدد ؛ وكيف وأنه يختلف بالوقائع والخبرين والعامين .

والثالث : أما عندنا فلائنه بخناق الله . وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الأخبار أسباب معدة وهي قد لا تجامع المسبب كالحركة للحصول في المنتهى
ثم انا نجد من أنقضا ان الخبر الأول يفيد ظنا ويقوى بالثاني والثالث إلى
ما لا أقوى منه ؛ فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله .

وعن الرابع والخامس : أنا ندعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع
على شرطه . لا أنا نعتدل بالتواتر على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر .

السابعة : من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا : تتبعنا الشرائع
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة ، فعللنا أنها ليست من عند
الله وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ؛
والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن ؛ وتكليف الأفعال الشاقة . كلتيه التقياف
وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والمعنى في بعض والطواف ببعض
مع تماثلها ومضاهاة المجانين والعبيان في النمرى وكشف الرأس والرمي إلى رمي .
وتقبيل حجر لا مؤذية له على سائر الأحجار . وكبحرهم النظر إلى الحرة الشهواه

دوت الامه الحنماء وكهرمة أخذ الفضل في صفة وجوازه في صفتين مع استوائهما في المصالح والمقاسد . الجواب : بعد تسليم حكم العقل فغايبته عدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها . ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها ، على أن في التعبد بما لا تعلم حكته تطويما للنفس الالية وملاكة فورها فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب

المقصد الرابع : في اثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك :-

المسلك الأول - وهو العمدة :- أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواتر تواتر الحقة بالبيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن : اما انه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي كثيرة . وأما أنه لم يعارض فلا أنه لو عورض لتواتر سبها والخصوم أكثر من حصى البلحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه . وأما انه حيثئذ يكون معجزا فقد مر ، والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوبا يعلم من التعلل المتقدم . ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين :

الفصل الأول في وجه اعجازه . وقد اختلف فيه

فقليل هو ما اشتمل عليه من النظم القريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعته وفواصله وعليه بعض المعتزلة . وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها ؛ وعليه الجاحظ . قالوا : البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان وهل رتب البلاغة متناهية ؟ والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ، ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام ؛ وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الاعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها ، فلان من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ؛ وضروب التأكيد ، وأنواع التشبيه ، والتمثيل والاستعارة وحسن

المطالع والمقاطع ؛ والفواصل والتتديج والتأخير . والتوصل والوصل اللائق بالمقام ، وتعبيره عن اللفظ الغث والشارذ ... الى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له المميز نوما منها الا وجوده فيه أحسن ما يكون ، ولا يقدر أحد من البلغاء وان استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه وربما لو رام غيره لم يواته ؛ ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بأعجاز القرآن . وقال القاضي : هو مجموع الأمرين . وقيل . هو اخباره عن الغيب نحو : وهم من بعد غلبهم سيغلبون ، وذلك كثير . وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقيل بالصرفة ، فقال الاستاذ والنظام : صرفهم الله مم قدرتهم ، وقال المرتضى : بل سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة .

التوصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتقصي عنها .

قالوا وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه . واختلافكم فيه دليل خفائه . ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز . أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل سيما بعد سماعه . وأيضا لحقايات مسيلة على وزنه . وأما البلاغة فلو جوه .

الأول . اذ انظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وقصيدة للشعراء ، ثم قنناه إلى أقصر سورة من القرآن وتضمنون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى « فأتوا بصورة من مثله » لم نجد الفرق بينا ، بل ربما زعم أن الإفصح معارضها . ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد تلتقي معه الريبة .

الثاني . أن الصعابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به فلم يختلفوا .

الثالث . أنهم عند جم القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضموها

في المصحف الا بينة أو بين ، والتقدير مامر .

الرابع : لسكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ، ولا بد في كل زمان من فائق أبنائها ، فلمل محمدا كان أفصح أهل عصره ، ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزا ، وهو ضروري البطلان .

وأما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا .
وأما الاخبار بالغيب فلوجوه .

الاول . أنه جائز كرامة الا أن يتكرر إلى أن يصير معجزا ، ومراتبه غير مضبوطة ، فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز ؟

الثاني . أنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقا .

الثالث : انه يلزم حينئذ الا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزا .

واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه .

الاول . قال « وما علمناه الشعر » ، وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله « ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين » سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير .

الثاني : أن فيه كذبا إذ قال « ما فرطنا في الكتاب من شيء » « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم .

الثالث : أن فيه اختلافا إذ فيه الالحن نحو « ان هذان لساحران » ، قال عثمان إن فيه لحنا ، وستقيمه العرب بالمتنهم .

الرابع . فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن ، وكقصة موسى وعيسى كذلك ، وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد ؟

الخامس . انه نفى عنه الاختلاف حيث قال . « ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . « في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عنده ، ثم نجد فيه اختلافا كثيرا . لأنه إما في اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان ، والكل موجود فيه : أما تبديل اللفظ فنزل كالصوف المنفوش بدل « كالمهن » وفامضوا إلى ذكر الله بدل « فاسعوا » وكانت كالحجارة بدل « فهي كالحجارة » والمارقون والمارقات بدل « والمارق والمارقة » .

وأما تبديل التركيب فنحو : « ضربت عليهم المسكنة والذلة » بدل « الذلة والمسكنة » ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل « الموت بالحق » .
وأما الزيادة والنقصان فنحو « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم » « وله تسع وتسعون نعمة أثني » .
وأما في المعنى : فنحو « ربنا باعد بين أسفارنا » و « ربنا باعد بين أسفارنا » والأول دماء والثاني خبر ، و « هل يستطيع ربك » بالغبية وضم الباء ، وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء .

السادس : أنه يوجد في كثير من الخطب والقصائد الطوال ، بحيث لو قتبها أبلغ البلاء لم يعثر فيها على سقطة ، فضلا عن التناقض والاختلاف ، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها :

وأما بالقول بالصرفة فلو جوه :

الأول : الاجماع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز ، ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا ، بل عجزهم عن القيام الثاني : لو سلبوا القدرة لتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك ، فإن قيل : إن العالم يتذاكروه لئلا يصير حجة عليهم . قلنا . إن كان ذلك موجبا لتعديقه امتنم عادة تواطوا الخلق الكثير على مكابرتة وإن لم يكن موجبا بل احتمال السحر وغيره مثلا لتناطقوا به وجملوه عليه .

الثالث . كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدى به فأنهم لم يتعدوا بإنشاء مثله بل بالاثبات به .

والجواب : قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء ، قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ، ولا خفاء في أنه بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علمه أو عملا معجز . وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصعابها من العلم وليس إذا لم يكن معجز بالنظر إلى أحدا ما يذاه يلزم أن لا يكون معجزا بمجملتها ولا بجملة منها . وكأى من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع ، وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت لكل .

هذا : وأنا نختار أنه معجز ببلاغته . وأما الشبه : فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به ؛ ولذلك لم يعارض ، وغيرهم مى عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها . ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور عن سواء الحديل ؛ وأيضا فيكفينا كون القرآن مجملته أو بسوره الطوال معجزا . قال الوليد بن المغيرة بمد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضت هذا الكلام على خطباء وشمع الشعراء فلم أجده منها .

وعن الثانية : أن الآحاد لا تعارض القاطم ، ثم أنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد وبلوغه في البلاغة حد الاعجاز ، وأما البسطة فالخلاف في كونها آية من كل سورة لافي كونها من القرآن .

وعن الثالثة . أن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير ؛ فإن النبي كان يواظب على قراءته في صلاته . هذا وإن الخبر المخوف بالقرآن قد يفيد

العلم وهو المدعى ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن . ثم لا يضر عدم المعجاز الآتية والآيتين .

وعن الرابعة : أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد ؛ حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله ؛ وذلك كالسحر في زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تخيل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلبت ثمبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه علموا أنه خارج عن السحر فأمنوا به ، وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر ، وكذا الطب في زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله ؛

هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها تخارج حتى علقوا القصائد المبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها ؛ وكتب المير تشهد بذلك ، فلما أتى بما عجز عن مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته ، حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ، ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار ، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للمقلد ؛ ومنهم وهم الأكثرون - من عدل إلى المحاربة وتعريض النفس والمال للمدافعة لم أن ذلك من عند الله قطعاً . سلطنا لكن لم لا يكون معجزاً بالأخبار عن الغيب

وحد المعجز منه تقضى به العادة وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولعلنا الآن لتفصيله وبه خرج جواب الشبهتين : سلطنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف . وأما الشبه : فالجواب .

عن الأولى : أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما : من إشباع أو زيادة أو نقصان ؛ ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريمه واتحاد

رويه ؛ وما يقيم من ذلك في نثر البلغاء اتفاقا على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قاله شاعرا . ومن قال لغلامه : أدخل الموق واشتر اللحم واطبخ ، لم يعد بهذا القدر شاعرا ضرورة .

وعن الثانية : أن المراد بالكتاب الواح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين .

وعن الثالثة : أن للتكرار فوائد : منها زيادة التقرير ؛ ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والاطناب ؛ وهو إحدى شعب البلاغة ، وأما قوله إن هذا لساحران فقبل غلط من الكتاب ولم يقرأ به ، وقيل لغة نحو : « إن أباه وأبا أباه قد بلغا في المجد غايتها »

وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في الدين . وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا واللام تدخل خبر المبتدأ .. إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية ؛ وقول عثمان إن فيه لحنا أى في الكتابة ؛ وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفن لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يبان أن المراد بالسبعة تمامها .

وعن الرابعة : أن ما نقل منه آحادا فردود ، وما نقل متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » .

وعن الخامسة : أن المراد الاختلاف في البلاغة ، فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة ؛ أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم ؛ وأما الصرفة فنقول : بأن الأفعال ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن

معجزا وأيا ما كانت يحصل المطلوب .

الكلام في سائر المعجزات ، وهي أنواع :

الأول : انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى : إقربت الساعة والنسق

القمر .

الثاني : كلام الجمادات، قال أنس : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حصى فمبجج في يده حتى ممعنا التميميم ؛ وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه : أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فصبح ذلك العنب والرمان ؛ ولما دعا للعباس وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت ؛ ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهي على شط الوادي فأقبلت تحمد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ؛ وكلام الدراع المسمومة مشهور .

الثالث : كلام الحيوانات المعجم : شهد له الذئب بالنبوة ، والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأله الأعرابي أن يطلتها فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ؛ وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة في كتب المير .
الرابع : حركة الجمادات : منها قصة الشجرة ، وماروي ابن عباس أنه قال للأعرابي : أرايت لو دعوت هذا المذق فدماه لجاءه ثم قال ارجع فرجع . وحنين الجذع اليه مشهور .

الخامس : إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل .
السادس : نبوع الماء من بين أصابعه ، رواه أنس
السابع : إخباره بالغييب : فنه ماورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة . ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا .
ثم نقول : كل واحدة من هذه وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف .

المسلك الثاني - وارتضاء الجاحظ والغزالي - . الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ؛ وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ، وإقدامه

حيث يحجم الأبطال ؛ ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة ؛ وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها - محالاً يحصل إلا للأنبياء ؛ فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق المعجبية التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة .

المسلك الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته - عليه السلام - في التوراة والإنجيل . قال قيل : إن زعمهم محيى صفته مفصلاً أنه يحىء في الحنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كبت وكبت فاعلموا أنه نبي فباطل ، لانا نحمد التوراة والإنجيل خالين عن ذلك ؛ وأما ذكره مجملًا فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد . قلنا : المعتمد ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير .

المسلك الرابع : - وارتضاء الامام الرازى - أنه عليه السلام آدمى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنى بعثت بالكتاب والحكمة لأئمة مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم باليمان والعمل الصالح ؛ ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ؛ ولا معنى للنبوة إلا ذلك وهذا قريب من مسلك الحكماء .

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان : -

أحدهما : القادحون في معجزته كالتصاري وقد مر ما فيه كفاية .

وثانيهما : اليهود إلا العيسوية فانهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة

لا إلى الخلق كافة ، واحتجوا بوجهين :

الأول : أن نبوته تقتضى نسخ من قبله بأئمان منكم ، لكن النسخ محال ،

لأنه يدل على الجهل أو البدهاء ، وكلاهما محال على الله تعالى ، بيانه : أنه لو كان فيه

مصلحة لا يعلمها فالحبل ، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهمها بلا سبب ثانياً فالبداء . والجواب : أنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا ، وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات ، كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت ، فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم وفي آخر ارتقاعه ، وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد .

الثاني : أن موسى نفي نصح دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً ، بيانه : أنه تواتر عنه « تمسكوا بالحبث مادامت السموات والأرض » وأيضاً إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكوت عنهما ، والآخران باطلان . أما الثاني فانه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدوام على ثقلها سيما من الأعداء ومن يدعى نصح دينه وذلك أقوى حجة له فيه . وأما الثالث فلا أنه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وإنه معلوم الانتفاء لثبوته إلى أوان النسخ ، والجواب : من تواتر ذلك عن موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواتراً . وأما التردد فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور النسخ وإنما لم ينقل تواتراً إما لقلة الدوامي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم ؛ وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائم ردتهم إلى أقل القليل عن لا يحصل التواتر بنقله .

المقصد الخامس : في عصمة الأنبياء . أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تهم الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يباغونه عن الله . وفي جواز صدوره عنهم على سبيل المهور والنسيان خلاف :

فنعمة الأستاذ وكثير من الأئمة ، لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وجوزة القاضي مصيرامنه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة .

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره

أما الكفر : فأجمعت الأمة على عصمتهم منه ؛ غير أن الأزارقة - من

الخوارج - جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر . وجوز الشيعة إظهاره
تقية ، وذلك بنفضي إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
وكثرة المخالفين

وأما غير الكفر : فاما كبار أو صغار ، كل منهما إما صمداً وإما سهواً
أما الكبار صمداً فمنعه الجمهور ، والاكثر على امتناعه صمداً . وقالت المعتزلة -
بناء على أصولهم - : يمتنع ذلك عقلاً ، واما سهواً فجوزوه الا كثرون .
وأما الصغار صمداً : فجوزوه الجمهور إلا الجبائي ، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً
إلا الصغار الخسيسة كسرقة حبة أو لقمة ؛ وقال الجاحظ : بشرط أن يلهبوا
عليه فينتهبوا عنه ، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه تقول . هذا كله
بعد الوحي ،

وأما قبله فقال الجمهور : لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة
للمعجزة عليه ولا حكم للعقل ؛ وقال أكثر المعتزلة : تمتنع الكبيرة وإن تاب منها
لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة . ومنهم من
منع مما ينفر مطلقاً كعهر الأمهات والتجور في الآباء ، والصغار الخسيسة دون
غيرها . وقالت الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد
الوحي ١٩ .

لنا وجوه : —

الأول : لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ، وأنه واجب للاجماع ولقوله
تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » .

الثاني : لو أذنبا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ، ولقوله
تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ، واللازم باطل بالاجماع ، ولأن من
لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تجمع شهادته في الدين القيم
إلى يوم القيامة .

الثالث : إن صدر عنهم وجب زجرهم ، لعدم وجوب الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر ، وإيذاؤهم حرام إجماعاً ، ولقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله . . الآية » ؛ ولدخلوا تحت : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » ، وقوله « ألا لعنة الله على الظالمين » ، وقوله لوما ومذمة « لم تقولون مالا تعملون » و « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » .

الرابع : ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة ، إذ يضاعف لهم العذاب ، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية ، ولذلك ضعف حد الحر ، وقيل للعصاة الذي « لمتن كأحد من النساء » ، « من يأت منكراً بمحاشة مبينة يضاعف لها العذاب » .

الخامس : ولم ينالوا عهده تعالى لقوله « لا ينال عهدي الظالمين » وأنى عهد أعظم من النبوة .

السادس : ولكانوا غير مخلصين ، لأن الذنب باغواء الشيطان ، وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى : « لا غوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم واسحق ويعقوب : « إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » ، وفي يوسف : « إنه من عبادنا المخلصين » .

السابع : قوله تعالى : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين » ، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك ، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى ، أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم »

الثامن : أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان ، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خاسرين لقوله تعالى : « ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » .

التاسم : قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب : « إنهم كانوا يسارعون في الخيرات » والجمع المحلى بالأنف واللام للعموم ، وقوله : « وإنهم

عندنا لمن المصطفين الاختيار . وهما يتناولان جميع الافعال والتروك ، العصمة الاستثناء ، فهذه حجج العصمة ، وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع -وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا- ليست بالقوية .

واحتج المخالف بقصص الانبياء توهم صدور الذنب عنهم . والجواب إجمالا : أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها ، لأن ندبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء ، وما ثبت منها تواترا . فما دام له محل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره ، لدلائل العصمة ، وما لم نجد له محيضا حملناه على أنه كان قبل البعثة ، أو من قبيل ترك الاولى ، أو صفات صدرت عنهم سهوا ولا ينفى له صفة ذنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظاهرا منهم ، اذ لعل ذلك لعظمه عندهم أو أن قصدوا به هضا من أنفسهم . ومن جوز الصفات عمدا فله زيادة فصحة . ولنفصل ما أجلناه تفصيلا :

فنه قصة آدم . عليه السلام . ونقيضوا في التمسك بها من ستة أوجه :

الاول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » مؤكدا بقوله : « فعوى »

الثاني : قوله تعالى : « فتاب عليه » ولن تكون التوبة الا عن الذنب

الثالث : مخالفته النهى عن أكل الشجرة .

الرابع : قوله تعالى : « فتكونا من الظالمين »

الخامس : قوله تعالى : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن

من الخاسرين » .

السادس : قوله « فآذنها الشيطان عنها فأخرجها مما كانا فيه » قلنا

كيف يدمى أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا ؟ وهل كان الاجتباء بالنبوة الا

بمسد تلك القصة ؟ ، وهل الواقعة في الانبياء بمنزل هذا الظاهر دفعه الا

لعمه والجهل المفرط ؟ .

وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل

منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا .. الآية) .
والجواب . أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش ، والنفس الواحدة قصي
وجعل منها زوجها . أي جعلها عريسة من جنسه ، وأشراكهما . تصميتهما
أبناءهما بعيد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى ، فليس الضمير في
جعل لا آدم وحواء ، وإن صح أنه لا آدم ، فأين الدليل على الشرك في
الالوهية ؟ ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
إلى الله تعالى وذلك غير داخل تحت الاختبار ، أو لعله قبل النبوة .

ومنه قصة إبراهيم عليه السلام ، وأظهر ما يوم الذنب أمران : -
الأول . قوله « هذا ربي » ، ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في
معرفة الله وكفى بينه وبين النبوة ١٩

الثاني . قوله (رب أرني كيف تحيي الموتى) ، والشك في قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من العلم أنينة ما ليس في علم اليقين
فإن للوهم بأحداث الوسواس والدخاخ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون
عين اليقين . . هذا وقد قال ابن عباس . كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي
بدعائه الموتى ، فأراد أن يعلم أهو هو ؟ ، كيف والشك في قدرة الله تعالى
كفروا أنتم لا تقولون به ١٩ .

ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه
الأول . قوله . « فوكره موسى ففضى عليه » ولم يكن قتله بحق ، لقوله .
« هذا من عمل الشيطان » وقوله . « رب إني ظلمت نفسي » وقوله « فعلتها إذا
وأنا من الضالين » . الجواب . أنه كان قبل النبوة .

الثاني . أنه إذن لهم في إظهار السحر ، لقوله . « ألقوا ما أنتم ملقون »
الجواب أنه لم يكن حراما حينئذ ، أو هلم أنهم يلقون إذن لهم أم لا ،
بدليل . ما أنتم ملقون . أو أراد إظهار معجزته ولا يتم إلا بذلك فكان واجبا
أو أراد إن كنتم محققين ، نحو . فأتوا بسورة من مثله . التي قوله . إن كنتم صادقين .

الثالث . «وَأَتَى الْاَلَوَاحِ وَأَخَذَ رَأْسَ أَخِيهِ بِحِمْرِهِ إِلَيْهِ» ، وهارون كان نبياً فان كان له ذنب فذاك هو المطلوب ، والا فإيذاؤه ذنب . الجواب . لم يكن ذلك على سبيل الايذاء ، بل كان يدينه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال ؛ فخاف هارون أن يعتقده بنو اسرائيل خلفه لسوء ظنهم بعمى .

الرابع . قوله للخضر . لقد جئت شيئاً امراً ، وشيئاً نكراً . قلنا من حيث الظاهر أو أراد عجباً وفعل الخضر لم يكن منكراً .

ومنه . قصة داود ، والقصة مختلفة للحشوية ، اذ لا يليق ادخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام ؛ بل تدور قوم قصره للايقاع به ، فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحدهم الخسومة ، ونسبة الكذب الى العصوص أولى من نسبته الى الملائكة .
ومنه ، قصة سليمان من وجهين :

الاول ؛ اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الآتية ، الجواب ؛ لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فونها بالانسيان لم يكن ذنباً ؛ وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب ؛ وعن ذكر ربى أى بسببه لا بالهوى ، لأن رباط الخيل بأمره ؛ وفطنت مسحاً ، معناه ؛ يحس رؤوسها وأعناقها ؛ إكراماً لها ، وحمله على قطعها ضعيف ، اذ لا دلالة للفظ عليه ، ورجوع ضمير (توارت) الى الشمس أبعد المحتملين

الثانى : واقد فتنا سليمان ، الجواب : النبي عليه السلام قال سليمان : أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولداً يقاتل في سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ؛ ولو أنه قال : إن شاء الله ، كان كما قال ، فالإلاء إنما كان لترك الاستثناء . وقيل . مرض حتى صار كجسد بلا روح . وقيل ولد له ولد نفخ الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ، فمات فألقى على كرسيه الثالث . قوله . هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي حميد ؛ الجواب .

مميز كل نبي من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك أو أراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين أو أراد الملك العظيم مع القناعة .

ومنه . قصة يونس . والجواب . لعل غضبه كان على قوم كفره فظن أن لن تقدر عليه . أى لن نصيب عليه . وإني كنت من الظالمين أي لنفسى بترك الأولى . ولا تكن كصاحب الحوت ، أى فى قلة الصبر .

ومنه . قصة نبينا ﷺ . والاحتجاج بها من وجوه .

الأول . ووجدك ضالاً فهدى . الجواب . أنه قبل النبوة ، أو ضالاً فى أمور الدنيا ، لقوله . « ماضل صاحبكم وماغوى » .

الثانى . ماروى أنه قرأ بعد قوله . « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » تلك الغرائق العلى . منها الشفاعة ترجى . فأتاه جبريل وقال . تلوت على الناس ما لم ألقه عليك ، فنزل . « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا قمى أنفى الشيطان فى أميئته .. الخ » . الجواب . أنه من إلقاء الشيطان ، وإلا كان ذلك كفراً . وأيضاً . ربما كان قرآناً وتكون الإشارة إلى الملائكة ففسخ تلاوته للإيهام . أو المراد ما يتمناه بوسوسة الشيطان . أو هو استفهام إنكار .

الثالث . قصة زيد وزينب . الجواب . أنه بأمر الله تعالى لم يسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأعداء ؛ وإنما أخفى فى نفسه ذلك ، خوفاً من طعن المنافقين فقبل له . « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . وقيل ؛ كانت أبة حمة النبي عليه السلام وطمعت أن يتزوجها النبي ففشزت على زيد فطلقها ؛ وما يقال إنه أحبها فما يجب صيانة النبي عن مثله ؛ وإن صح قيل القلب غير مقدور وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذراً عن الخيانة فى الوحي أو التعرض للطعن .

الرابع ؛ ما كان لنبي أن يكون له أمرى - إلى قوله ؛ عذاب عظيم ، الجواب

أنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية
الخامس : عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ والعفو ، إنما يكون عن الذنب .
الجواب : أنه تلطف في الخطاب وإلا فلا عتاب بعد العفو ، وقلنا ذلك بترك
الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية

السادس : ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ، الجواب : قبل النبوة
أو ترك الأولى أو للشغل الذي كان عليه من النعم لاصرار قومه
الصابع قوله . (ليخفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) و (واستغفر
لذنبك) و (لقد تاب الله على النبي) . الجواب : أنه قيل النبوة ، وحمله على
ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه . أو ترك الأولى . أو لنسب
إليه ذنب قومه . وأما ما يقال أن المصدر مضاف إلى المفعول ، فالمعنى ذنب
قومك اليك فلا يخفى ضعفه ، فإن ذلك في المصادر المتعدية .

الثامن : قوله (هب وتولى أن جاءه الأعمى) . الجواب . أنه ترك الأولى
مما يليق بخلقته العظيم
التاسع : قوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الجواب . النهي
لا يدل على الوقوع .

العاشر : يا أيها النبي اتق الله ، يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك . الجواب مامر
مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة .
الحادى عشر : لئن أشركت ليحبطن عملك ، الجواب الشرطية لا تقتضى
تحقق الطرفين ، أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات إلى الناس ، أو المراد
بالخطاب غيره ، قال ابن عباس رضى الله عنهما ، نزل القرآن على ،
إياك اعنى فاصمى بإجارة .

الثانى عشر : فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ، الجواب

شرطية ، والقائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته وولعرفة
كيفية نبوة سائر الانبياء

واعلم أنا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء وتعمد هم
الصغائر لا قاطم فيه تقيا او اثباتا مع قيام الاحتمال العقلي ؛ اذ لو فرض تقيضه
لم يلزم منه محال لذاته وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك
المقصد السادس : في حقيقة العصمة . وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنبا ،
وعند المسكاه . ملكة تنم عن الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات ، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي ، والاعتراض على
ما يصدر عنهم من الصغائر . وترك الأولى ، فان الصفات النفسانية تكون
أحوالا ثم تصير ملكات بالتدريج .

وقال قوم . تكون خاصية في نفس الشخص ، أو في بدنه ، يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه . ويكذبه . أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك ، وأيضا
فلا جماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ، ولو كان الذنب ممتنعا عنهم
لما كان كذلك ، وأيضا فقوله « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي » ، يدل على
مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية ، والامتنياز بالوحي لا غير .

المقصد السابع : في عصمة الملائكة . وقد اختلف فيها . فللنفاي وجهان .
الأول . ما حكى الله عنهم من قولهم . « أتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » . ولا يخفى ما فيه من وجوه
المعصية ، إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ، وفيه العجب وتزكية
النفس ، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجاء بالظن واتباع الظن في مثله غير جائز ، وفيه
إنكار على الله فيما يفعله ، وهو من أعظم المعاصي

الثاني : إبليس حاص وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله « فمجدد
الملائكة كلهم أجمعون الا إبليس » وبدليل أن قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة
اسجدوا » قد تناوله والا لما استحق القتل ، ولما قيل له ما منعك أن لا تسجد

اذ أمرتك ؟ والجواب :-

عن الأول: أنه استفسار عن الحكمة ، والغيبة اظهار مطالب المغتاب ، وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه ، وكذلك التذكية ، ولا رجم بالظن ، وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره

وعن الثانى: أن ابليس كان من الجن ، وصحح الاستقناء وتناوله الامر للغلبة وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه ياباه

وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) و (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) و (يحافظون دهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) والجواب انما يتم ذلك اذا ثبت عمومها أعياننا وازمانا ، ومعاصى ، ولا قطع فيه ؛ وان الظن لا يفتى فى مثله من الحق شيئا .

المقصد الثامن فى تفضيل الانبياء على الملائكة؛ لانزع فى انهم افضل من الملائكة السفلية ، انما النزاع فى الملائكة العلوية ، فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل ، وعليه الشيعة . وقالت المنزلة والحليمى - منا - الملائكة أفضل ، وعليه الفلاسفة . احتج أصحابنا بوجوه أربعة :-

الاول: قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وأمر الادنى بالسجود للأفضل هو السابق الى الفهم ، فحكمه على خلاف الحكمة . لا يقال السجود يقع على انحاء فلهذا لم يكن سجود تعظيم . لأننا نقول « رأيتك هذا الذى كرمت على » ، و « أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » يدل على أنه اسجد تكريما وينبئ سائر الاحتمالات

الثانى: قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » والعالم أفضل من غيره لأن الآية سقت لذلك ولقوله « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

الثالث : أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق ، فتكون أفضل ، لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحرها » أى أشقها .

الرابع : الانمان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة فبمقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ، ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى - أولئك كالأنعام بل هم أضل . وقوله . إن شر الدواب عند الله . الآية . وذلك يقتضى أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة . احتج الختم . بوجود عقلية وتقلية . أما العقلية فحسنة . الأول : الملائكة أرواح مجردة كآلاتها بالفعل بخلاف السفليات والتام اكمل من غيره .

الثاني : الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام . السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كمنسبة الاجسام . الثالث : الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشروع كلها . الرابع : الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مائعة .

الخامس : الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب لا يلحقها بذلك فتور . بخلاف الجسمانيات

السادس : الروحانيات أعلم لاحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون . في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة ، وعلمهم كلية فعلية فطرية آمنة من الغلط ، والجسمانيات بخلافه .

والجواب : ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التي لانعلمها ولا نقول بها .

وأما النقلة فمبعدة : —

الأول : قوله تعالى . ولا أقول لكم إني ملك . فإنه في معرض التواضع
والجواب : لانسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ، والذين كذبوا
بآياتنا عذبهم العذاب بما كانوا يفسدون ، والمراد قريش استعجلوه بالعذاب
هكذا به فزلت : لا أقول لكم عندي خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم
إني ملك . بيانا لأنه ليس له ازال العذاب من خزائن الله ، ولا يعلم متى ينزل
بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على ازال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب
بأحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أشد وأقوى . فأين
حديث الأفضلية ؟

الثاني : قوله تعالى : ما بها كما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين
اذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنم
قصور كما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لهما ذلك الشرف
والجواب : انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فناما
مثل ذلك وخيل اليهما أنه الكمال والفضيلة

الثالث قوله تعالى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة
المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على
هذا ولا من هو فوق في القوة ولا يقال من هودوني .

الجواب : أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى
ولكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فأنهم قادرون على مالا يقدر عليه
ولكونهم بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا
لادعائهم الألوهية . فالمسيح أولى بذلك . وليس ذلك من الأفضلية في شيء .
الرابع قوله تعالى : ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته . والمراد بكونهم

عنده ليس القرب المسكن . بل قرب الشرف والرتبة . وأيضا : لجعله دليلا على أنهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم
الجواب : المعارضة بقوله . في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، ويقول الرسول حكاية عن الله . أنا عند المنكسرة قلوبهم . وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده . وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لأفضل الخالص : ان الملائكة معلموا الانبياء قال تعالى : علمه شديد القوى . وقال : نزل به الروح الأمين . على قلبك . والمعلم أفضل

الجواب . أنهم المبلغون والمعلم هو الله
الحادس : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى أمته فتكون أفضل
الجواب : فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه
السابع : اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفصول لا يقدم على سبيل الاطراد
الجواب : أن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى

المقصد التاسع : في كرامات الاولياء وأنها جائزة عندنا واقعة خلافا للاستاذ أبي اسحق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة . لنا : أما جوازها فظاهر على أصولنا ؛ وأما وقوعها فلقصة مريم ، وقصة آصف ، وقصة أصحاب الكهف ، وثمة منها لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه ، ومن جوزها وأنكر : احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسبها باب اثباتها .
والجواب : أنها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة وعدمه

المرصد الثانى : فى المعاد . وفيه مقاصد

المقصد الاول : فى اعادة المعدوم ، وهى جائزة عندنا ، خلافاً للفلاسفة ،
والتناسخية ، وبعض الكرامية ، وأبى الحسين البصرى ؛
لنا : أنه لا يمتنع وجوده الثانى لقائه ولا تنوذه . والالم يوجد ابتداء ؛ فأن
قيل : العود أخص من الوجود . ولا يلزم من امكان الآم إمكان الأخص ،
ولا من امتناع الأخص امتناع الآم . قلنا : الوجود أمر واحد لا يختلف
ابتداء واعدة وكذلك الابداء فاذا يتلازمان . امكانا ، ووجوباً ، وامتناها ،
ولو جوزنا كون الشيء ممكننا فى زمان ممتنعنا فى زمان آخر معللاً بأن الوجود
فى الزمان الثانى أخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود فى الزمان الاول
بحسب الاضافة لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب . وفيه مخالفة لبديهة
العقل ، واغناء للحوادث عن المحدث ، وسد لباب اثبات الصانع ؛
ويمكن أن يقال : الاعادة أهون من الابتداء . وله المثل الأعلى . لانه استفاد
بالوجود الاول ملكة الاتصاف بالوجود .

وانخصم يدعى الضرورة تارة . ويلتجىء الى الاستدلال أخرى .
أما الضرورة فقالوا : تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله . فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه ؛
وأما الاستدلال فهو من وجوه .

الاول : إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
فيلزم أن يعاد فى وقته الاول ، وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبتدأ . فيكون
حيث بدأ مبتدأ من حيث أنه معاد . هذا خلف .

الجواب : إنما اللازم إعادة عوارضه المخصصة والوقت ليس منها ضرورة
أن زيدا الموجود فى هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى
وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير

الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمي ، والتغاير إنما هو بحسب
الذهن دون الخارج ؛

ويحكي أنه وقم هذا البحث لابن سينا مم أحد تلامذته وكان مصرأ على
التغاير . فقال له : إن كان الامر على ما زعم فلا يلزم من الجواب لا في غير من كان
يباحثك فبهت وماد الى الحق ، واعترف بعدم التغاير في الواقع ؛ ولئن سلطنا
أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الاول فلم قلتم : إن الواقع في
وقته الاول يكون مبتدأ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه .
الثاني : لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنفرضه موجودا
وحيلث لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز وهو ضروري
البطلان .

الجواب : منهم عدم التمايز . بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ
مع التماثل . وكل اثنين يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما
مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد .

الثالث : الحكم بأن هذا عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وأنه محال .
الجواب : على أصل المعزلة وهو كون المعدوم شيئا ظاهرا وعلى أصلنا
لا نأمنع استدعاه للتمييز . بل التميز إنما يحصل حال الوجود وهو أمر وهمي لاحقيقة له
المقصد الثاني : في حشر الأجساد .

أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه . وأنكرها الفلاسفة .
أما الجواز : فلأن جمع الاجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص
فيها أمر ممكن كما مر ؛ والله عالم بتلك الاجزاء ، قادر على جمعها وتأليفها لما
بيننا من عموم علمه وقدرته ؛ وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعا .
وأما الوقوع : فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ؛ وكل ما أخبر به الصادق

فهو حق . أحتيج المنكر بوجهين :

الأول : لو أكل أنسان أنمنا بحيث صار المأكول جزءا منه . فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال . أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه .
الجواب : أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لاجتماع الأجزاء ، وهذه في الأكل فضل فأنا نعلم أن الانعنان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه .

الثاني . لو حشر . فأما لا لغرض وهو عبث ، وإما لغرض . إمامائد إلى الله وهو منزله عنه ، أو إلى العبد ، وهو إما الإيلاام وإنه منتف اجماا ويبدية العقل لقبهه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية ؛ وإما الألفاذ وهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك لم يكن له ألم ؛ والإيلاام ليدفع فيلتذ . لا يصلح غرضا أذ لا معنى له

الجواب : نختار أنه لا لغرض . وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه . ولا نعلم أن الغرض هو إما الإيلاام ، أو الألفاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه ، سلمنا . لكن لا نعلم أن اللذة دفع الألم . غاية أن في دفع الألم لذة ، وأما أنها ليست الاهو فلا ، ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى ؟ . . سلمنا ذلك في الذات الدنيوية . فلم قلتم إن الذات الأخروية كذلك ؟ ولم لا يجوز أن تكون الذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه دفع الألم : وحقيقة تلك أمرا آخر ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها

تذريب :- هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيدها بالتأليف ؟ الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه تقيا ولا اثباتا لعدم الدليل وما يحتاج به : من قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) ضعيف ؛ فأن التفريق هلاك ؛ فأن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به

تصلح الاجزاء لأفعالها وتم منافعها . والتفريق كذلك
المقصد الثالث : فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد فى
 أمر المهاد .

قالوا : النفس الناطقة لاتقبل الفناء لأنها بميطة وهى موجودة بالفعل ،
 فلو قبلت الفناء لكان للبعيظ فعل وقوة وأنه محال ؛ لأن حصول أمرين متنافيين
 لا يكون إلا فى عِلَين متغايرين وهو يناقى البساطة ؛ ثم أنها إما جاهلة وإما مالملة
 أما الجاهلة : فتتألم بعد المفارقة أبداً ، وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً
 لا معطى لها فى زواله ؛

وأما العالمة : فاما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
 المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولاً ؛ فإن كانت تألمت بها مادامت باقية
 فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها اغما
 حصلت لها للركون الى البدن وجرت بها محبتها له وذلك مما يفسى بطول العهد به
 ويؤول بالندرج ؛ وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها
 أبداً مبتهجة بأدراك كمالها . هذا ما عليه جمهورهم ،

وقال قوم منهم : - وهم أهل التناسخ - إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التى
 أخرجت قوتها إلى الفعل ؛ وأما الناقصة فانها تتردد فى الأبدان الانسانية
 ويسمى نمحاً ؛ وقيل ربما تنازلت الى الحيوانية ويسمى نمحاً ؛ وقيل : الى النباتية
 ويسمى رسخاً ؛ وقيل الى الجنادية ويسمى فمخاً ؛ وهذا فى المتنازلة ، وأما
 المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر ، وقد تتعلق ببعض
 الأجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن
 بناء على قدم النفوس وتجردها .

المقصد الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟
 ذهب أصحابنا وأبو على الجبائى وأبو الحسين البصرى الى أنهما مخلوقتان ،

وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا انهما مخلقان يوم الجزاء . لنا وجهان :
الاول : قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخر اجهما بازالة علي مناطق
به الكتاب ، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ؛ إذ لا قائل بالمفصل

الثاني : قوله تعالى في صفتيهما : « أعدت للمؤمنين » « أعدت للكافرين » بلفظ
الماضي ، وهو صريح في وجودهما .

وأما المنكرون : فتمسك عباد بدليل العقل ، وأبو هاشم بدليل السم ،
قال عباد : لو وجدنا ظاماً في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر . والثلاثة باطلة .
أما الاول : فلأن الأفلاك لا تقبل الحرق والالتئام ، فلا يحاط بها شيء من
الكائنات الفاسدات .

وأما الثاني : فلأنه قول بالتناسخ ولا تقولون به ، وقد أبطل بدليله
وأما الثالث : فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ، ولو وجد ظالم آخر لكان كريا
أيضا فينقض بينهما خلاء وأنه محال .

الجواب : لانسل امتناع الحرق على الأفلاك ، وقد تكلمنا على مأخذه ،
ولا نعلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ ، وإنما يكون كذلك لو قلنا باحداثها
في أبدان آخر ، ولا نعلم أن وجود ظالم آخر محال ، وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج أبو هاشم بوجهين . -

الاول : قوله تعالى « أكلها دائم » مع قوله « كل شيء هالك الا وجهه »
فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما -

الجواب : « أكلها دائم » بدلا أي كلما فنى منه شيء جيء ببديله فان دوام
أكل بعينه غير متصور وذلك لا ينافي هلاكه ، أو تقول : المراد انه هالك في
حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهلاك المعدوم ، أو تقول : إنه
تعدمان أنا ثم تمادان وذلك كاف في هلاكهما .

الثاني : قوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » ولا يتصور ذلك الا

بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام -

الجواب : المراد أنها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ، وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة المقصد الخامس : في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والایجاب على الله ، والنظر ههنا في الثواب والعقاب ،

أما الثواب . فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها . بيانه : أنها اما لا لغرض وهو عبث قبيح ، وإما لغرض طائد الى الله وهو منزله ، أو الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ ، واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه وهو قبيح أو تقعه وهو المطلوب .

الجواب : منم وجوب الغرض وقدم مرارا ، وأما العقاب ففيه بحثان :-
البحث الأول : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين :-

الأول : انه أوعد بالعقاب وأخبره ، فلم يعاقب ثم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال . الجواب : غاية وقوع العقاب فأين وجوبه ؟
الثاني : أنه إذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على ذنبه وإغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة .

الجواب : منم تضمنه للتقرير والإغراء ، اذ فحول الوعيد وتعرض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى ؛ واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك .

البحث الثاني : قالت المعتزلة والخوارج : صاحب الكبيرة محذور النار ولا يخرج عنها أبداً ، ومحدثهم أن الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مفسدة خالصة دائمة ، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة وألجم بينهما محال .

الجواب: منع الاستحقاق ومنع قيد الدوام؛ ثم إنه قد يتماقطان ويدخل لجنة تفضلا كما قال تعالى: «التي أحلنا دار المقامة من فضله» أو يرجح جانب الثواب لأن الحيثة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة ويضاهف الله لمن يشاء، ولستمأنوا من النقل بوجهين:-

الاول: بآيات تشهر بالخلود كقوله تعالى: «من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» وقوله «ومن يعمس الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها» وقوله «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها» قالوا: والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى: «وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد» مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم الملك الطويل والجواب: لآننا نعلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئة وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده، والمراد من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا. سلطنا: لكن الخلود هو الملك الطويل، وما ذكرتم معارض بما يقال: حبس مخلد، ووقف مخلد وخلد الله ملكه والآية حانها على الدوام لقرينة الحال.

الثاني: قوله «وإن الفجار انى جهيم يصادونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين» ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.

الجواب: عنها وصما قبلها في الوجه الاول: المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو «من يعمل مثقال ذرة خيرا يره» و«ويجزى الذين أحسنوا بالحسن» و«هل جزاء الأحمان إلا الأحمان» وهو عندنا ينافي استحقاق العقاب. وإن سلطنا: فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى: «إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى» وقوله: «إن الجزى اليوم والسوء على الكافرين» وقوله «كلما اتى فيها فوج ..» إلى قوله «فكذبنا وقلنا ما زل الله من شيء».

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان ، والمرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد التعماق .

المقصد السادس : في تقرير مذهب أصحابنا وفيه مباحث :-

الاول : قالوا النواب فضل وعد به فيبقى به من غير وجوب ؛ لأن الخلف في الوعد تنقض تعالى الله عنه والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقضا عند العقلاء .

الثاني : أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم وأنكره طائفة لوجوه .

الأول : أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية فلا بد من فنائها .

الجواب : من تنهاها وقد مر

الثاني : دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل .

الجواب : هذا بناء على شرط البلية واعتدال المزاج ولا نقول به بل هي بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا أو يخلق في الحى قوة لا يخرّب معها بقيته بالنار كما خلقها في السمندر وهو حيوان مأواه النار .

الثالث : النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى بالآخرة إلى عدمها وتفتت الأجزاء فلا تبقى الحياة .

الجواب : فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بأفناء الله تعالى ، أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها .

قال الجاحظ والعزبرى : هذا في الكافر المعاند ، وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للأسلام ولم تلح له دلائل الحق فعذور ، وكيف يكلف بما ليس في وسعه ؟ ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ؟

واعلم : أن الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ؛ اذ يعلم قطعا أن كفار

عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل الجهود ، ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسم لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام ، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا التفرق .

الثالث : غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب

المقصد السابع : في الاحباط . بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومناظرة الثواب احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا ،

فقال جمهور المعتزلة : بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فسادہ : وقال الجبائي : يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فأن بقي له زائد أئيب به والا فلا ولا يخفى أن تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر .

وقال أبو هاشم : بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما أرجح أحبط الآخر ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع . ثم تقول لهم : كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فأما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما أولا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ، ثم يكره عليه فيقلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا

تذنيب : قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والاتماقطا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وأنه محال . فعند الجبائي عقلا ، وعند أبي هاشم للاجماع على أن لا خروج عنهما .

والجواب : لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح ،

ولجواز التفضل ، ويجوز أن لا يثاب ولا يعاقب ويكون من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح ، ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه وفرحه والمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما .

المقصد الثامن : في أن الله يعفو عن الكبائر : الاجماع على أنه عفو فقالت المعتزلة : عفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبائر بعدها — لنا وجهان : —
الاول : أن العفو من لا يعذب على الذنب مما استحقاقه ولا يقولون به في غير صورة النزاع .

الثاني : الآيات الدالة عليه نجو قوله « ويفقر مادون ذلك لمن يشاء » وإن الله يفقر الذنوب جميعا « و « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » .
المقصد التاسع : في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم —

أجمع الأمة على أصل الشفاعة ، وهي عندنا لأهل الكبائر من الأمة لقوله عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » وقوله تعالى : « واسئلكم لديك وللمؤمنين والمؤمنات » أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة ؛ وطلب المغفرة شفاعة —
وقالت المعتزلة : إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى « واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » وهو عام في شفاعة النبي وغيره

الجواب : أنه لا هموم له في الأعيان ؛ لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ، ولا في الأزمان ؛ لأنه لوقت مخصوص فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت .

المقصد العاشر : في التوبة : وفيه بحثان :

الاول : في حقيقتها ، وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها ، فقولنا : من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزف العقل والأخلال بالمال والعرض لم

يكن تائباً ، وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها ، زيادة تقرير لأن الندم على الامر لا يكون الا كذلك ، ولذلك ورد في الحديث « الندم توبة » وقولنا: اذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا واقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

الثاني . في أحكامها : —

الاول : الزانى المحبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة ؟ منحه أبو هاشم وقال به الآخرون . والمأخذ واضح الثاني : ان قلنا لا يقبل فن تاب لمرض خفيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لأنه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس

الثالث : شرط المعتزلة فيها أموراً ثلاثة ، رد المظالم ، وان لا يعود ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم ، وهي عندنا غير واجبة فيها ،
أما رد المظالم: فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر ،
وأما أن لا يعود أصلاً: فلائف الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له ، والله مقاب القلوب

وأما استدامته للندم: فلائف الشارع أقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف بها من الحرج المنق عن الدين
الرابع : لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، والمقتضاه نحو أن يتوب من الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً هم الأوقات والذنوب .

الخامس : أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد
السادس : الظاهر أن التوبة طاعة فينبأ عليها لأنها مأمور بها ، قال الله تعالى « وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون » والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايداناً بقبولها ودفعا للقنوط ، بقوله

نعالي « لاتنظنوا من رحمة الله » « لاتأسوا من روح الله » « انت الله يغفر الذنوب جميعا » .

المقصود الحادي عشر : احياء الموتى في قبورهم ، ومسألة منكر ونكير لهم ، وعذاب القبر للكافر والفاسق ، كلها حق عندنا ، واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور اختلاف ، والاكثر بعده . وأنكره ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة . لنا وجهان :

الاول : قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » عطف عذاب القيامة عليه فعلم أنه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو ، وبه ذهب أبو الهذيل العلاف ، وبشر ابن المعتز ، إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا ، وأما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة ، وابن جرير الطبرى ، وطائفة من الكرامية ، من تجوز ذلك على الموتى من غير احياء ، فنروج عن المعقول .

الثانى : قوله تعالى : « ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » . وما هو إلا الامانة ، ثم الاحياء فى القبر ، ثم الامانة فيه ، ثم الاحياء للحشر ، ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب . هذا : والاحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك . احتج المنكر بقوله تعالى .

« لا يدعون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ولو أحيوا فى القبر لذاقوا موتتين .
الجواب : أن ذلك وصف لأهل الجنة ، والضمير فى فيها للجنة أى لا يدعون أهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم . والا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة نحو « ان الانسان لفى خسر » وليس فيها نفي تعدد الموت . فهذا معارضة لما احتج به من الآيتين ،

قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول ، ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصاب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا يفادى :

فيه احياء ولا مسألة . والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ، وأبلغ منه ؛ من أكلته العبايع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها ، وأبلغ منه من أحرق وخرى أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا ؛ فانا نعلم عدم احيائه ومسأله ، وعذابه ضرورة .

وقد تحير الاصحاب في التنصيص من هذا . فقالوا في صورة المصوب : لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب الحكمة ، وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم ،

وأما الصورة الأخرى فان ذلك مبنى على اشتراط البنية وهو ممنوع عندنا ، فلا بعد في أن تعاد الحياة الى الأجزاء أو بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى

المقصد الثاني عشر : في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط ، والميزان ،

والحساب ، وقراءة الكتب ، والخوض المورود ، وشهادة الاعضاء ، حق ، والعمدة في اثباتها : امكانها في قصها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مم اخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف . ونطق به الكتاب نحو قوله : « فاهدوهم الى صراط الجحيم ، وققوهم انهم مسئولون » وقوله : « والوزن يومئذ الحق » وقوله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » وقوله : « فحرف يحاسب حميا يسيرا » مم الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب ، وقوله : « فأما من أوتي كتابه بيمينه » وقوله : « اقرأ كتابك » وقوله : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقوله : « انا أعطيناك الكوثر » مم قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر ؟ فقال : على الصراط ، أو على الميزان ، أو على الخوض . وكتب الأحاديث طائفة بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

وأعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير

المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قوله الجبائي فيه نقيا وإثباتا. قالوا: من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث ولا يمكن العبور عليه وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة. الجواب: القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يدها ومنهم من يجير على وجهه.

وأما الميزان. فأأنكره المعتزلة عن آخرهم؛ لأن الأفعال أعراض وإن أمكن احادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالثقل والنقل، وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا. تنزه عنه الرب تعالى والجواب: أنه ورد في الحديث أن كتب الأفعال هي التي توزن. وحديث الغرض من الوزن والتقيح العقلي قد مر مرارا.

المصد الثالث في الاسماء والأحكام وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الإيمان. اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق. قال تعالى حكاية عن أخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق، وقال عليه السلام: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق. وأما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والاستاذ التصديق للرسول فيما علم بحيثه به ضرورة، فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجالا فيما علم اجالا.

وقيل: هو المعرفة، فقوم بالله؟ وقوم بالله وبما جاءت به الرسل. وقالت الكرامية: هو كلنا الشهادة.

وقالت طائفة: التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله.

وقال قوم : إنه أهمل الجوارح ، فذهب الجوارح والعلاق وعبد الجبار الى أنه الطاعات فرضا أو نقلا . وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل .

وقال السلف وأصحاب الآثار : إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان .

ووجه الضبط : أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات وإما فعل القلب والجوارح معا والمجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح ، لنسا وجوه .

الأول : الآيات الدالة على محبة القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان ، ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دواء النبي صلى الله عليه وسلم أنهم ثبت قلبي على دينك ، وقوله لا سامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه .!

الثاني : جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير .

الثالث . أنه قرن بضد العمل الصالح بنحو وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، ومنه مفهوم قوله . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)

فان قيل . فلم لا يجعلونه التصديق باللسان فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك ؟ قلنا . لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصدقا قطعا ، فالتصديق إما معنى هذه النقطة أو هذه النقطة لدلالاتها على معناها ، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق التلوي ،

وبؤيده قوله تعالى : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله : « قالت الأعراب آمنا . الآية »
احتج الكرامية : بأنه فواتر أن الرسول والمصحابة والتابعين كانوا يقتنعون
بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستمعرون عن علمه وجملة ، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين .
الجواب : معارضته بالاجماع على أن المنافق كافر ، وينحو قوله : « قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولا نزاع في أنه يسمى إيمانا لغة ، وأنه يترتب
عليه أحكام الإيمان ظاهرا ، وإثما النزاع فيما بينه وبين الله .
ثم تقول : يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فتعنه مانع من
خرس وغيره أن يكون كافرا ، وهو خلاف الاجماع .
احتج المعتزلة بوجود : منها ما يدل على إثبات مذهبهم ، ومنها ما يدل
على ابطال مذهب الخميم ، القسم الأول أربعة :
الأول : ففعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الإسلام ، والاجلام هو
الإيمان ، ففعل الواجبات هو الإيمان . أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله
تعالى بعد ذكر العبادة : وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وذلك دين التوبة . وأما
أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى : (إن الدين عند الله الإسلام) وإنما أن
الإسلام هو الإيمان ، فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من منتهى لقوله
تعالى : (ومن يفتن غير الإسلام ديننا فلن يقبل منه) ولا يستثناء المصالحين من
المؤمنين في قوله : (فأخرجنا من كان فيها . الآية) قلنا : لفظ ذلك
إشارة إلى الإخلاص ، لأنه واحد مذكر فلا يصح إشارة إلى الكثير والمؤنث ،
وهو أولى من تقدير الذي ذكرتم ، إذ فيه تقرير اللغة . هذا : والثالثة إنما
تصح لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام ، وفيه مبادأة لا تخفى .
الثاني : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أي صلاتكم إلى بيت المقدس .
قلنا : بل التصديق بها .

الثالث . قاطع الطريق ليس بمؤمن ، لأنه يخزى لقوله تعالى فيهم . (ولهم في الآخرة عذاب النار) مع قوله تعالى . (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتهم) والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى . (يوم لا يخزى الله النبي والقدين آمنوا معه) قلنا . هو مخصوص بالصحابة ، ولا قاطع طريق فيهم .

الرابع . نحو قوله عليه السلام (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (لا إيمان لمن لا أمانة له) قلنا . مبالغة . ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة ، حتى قال لأبي ذر لما بالتم في السؤال عنه (وإن زنى وإن برق على رظم أنف أبي ذر) .

القسم الثاني . الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم ، وهي ثلاثة . -
الاول . لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا ، كالتأثم حال نومه ، والغافل حين غفلته ، وأنه خلاف الإجماع . قلنا . المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي ، لا لأنه حقيقة فيه ، بل لأن الفاعل يعطى الحكمى حكم المحقق ، وإلا ورد عليهم مثله في الأحوال .

الثاني . من صدق وسجد للشخص ينبغي أن يكون مؤمنا ، والإجماع على خلافه . قلنا . هو دليل عدم التصديق ، حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله .

الثالث . (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامم الشرك ، لأن التوحيد مما علم بحجته به . قلنا . ذلك يشترك الأوام ، لأن الشرك مناف للإيمان إجماعا ، ثم أن الإيمان المعدى بالبهاء هو التصديق ، والتصديق بالله لا ينافى الشرك ، إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد . احتج الآخرون بقوله عليه السلام . (الإيمان بضم وسبعون شعبة أغلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذى عن الطريق) .

الجواب . أن المراد شعب الإيمان قطعا ، لا تنقسم الإيمان ، فإن إمالة الأذى

من الطريق ليس داخلًا في أصل الإيمان ، حتى يكون فائده غير مؤمن بالاجماع
المقصد الثاني : في أن الإيمان هل يزيد وينقص ؟ أثبتته طائفة ونفاه آخرون
قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين : هو فرع تفسير الإيمان ، فان قلنا .
هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين ، وأنه لا يقبل التفاوت لأن
التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض ، وهو ولو بأحد وجهين في اليقين . وان قلنا . هو
الاحتمال فيقبلهما وهو ظاهر . والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
الاول : القوة والضعف . قولكم . الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض
قلنا . لانسلم أن التفاوت لذلك ، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد
الامة سواء وأنه باطل إجماعا ، ولقول ابراهيم « عليه السلام » : ولكن ليطمئن
قلبي . والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمة
حكم اليقين .

الثاني : التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يناب
عليه جوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لها .

المقصد الثالث : في الكفر وهو خلاف الإيمان . فهو عندنا . عدم تصديق
الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة . فان قيل فساد الزمان ولا بس الغيار
بالاختيار لا يكون كافرا ، قلنا . جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك
وهو عند كل طائفة مقابل ما فسره به الإيمان ، فقالت الخوارج : كل معصية
كفر وقد أبطلناه . وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة . إذ

منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ورسالة
رسوله كالتقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر .
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسحان : قسم يخرج إلى منزلة بين المنزلتين
لا يحكم على صاحبها بالكفر لما رآه أعماله ولا بالإيمان لايهامه عدم التصديق ويعبر
عنها بالكبائر .

ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفه ويعمى بالصفاثر . وسنزيد
بيانا في المقصد الذي يتلوه .

تذنب . في تفصيل الكفار ، الانسان إما معترف بنبوة محمد « صلى الله
تعالى عليه وسلم » أولا ، والثاني إما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم ، وإما غير معترف بها وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة ،
أولا ، وهم الدهرية . ثم إنكارهم لنبوته « صلى الله عليه وسلم » إما عن عناد وإما
عن اجتهاد . والمعترف بنبوته « عليه السلام » إما مخطئ في أصل وسببين أنه
ليس بكافر ، أولا ، وهو إما عن برهان وهو ناج باتفاق ، أو عن تقليد وقد
اختلف فيه ، فمن قال إنه ناج فلأن النبي (صلى الله عليه وسلم) حكم بإسلام
من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوة
يتضمن العلم بدلالة المعجزة ، وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن
له تنقيح الأدلة وتحريرها .

المقصد الرابع : في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، وقد تقدم
بيانه في مسألة حقيقة الايمان ، وغرضنا هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب
عن شبهتهم .

ذهب الخوارج إلى أنه كافر ، والحنن البصري إلى أنه منافق ، والمعتزلة
إلى أنه لامؤمن ولا كافر . حجة الخوارج وجوه .

الأول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأوثلك هم الكافرون »
قلنا . المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا . أو هو التوراة بقرينة
ما قبله وهو « إنا أنزلنا التوراة » الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها
فيختص اليهود .

الثاني . « وهل يجازى إلا الكفور » . قلنا . متروك الظاهر إذ يجازى
غير الكفور وهو المثاب ، ولقوله تعالى . « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » .

الثالث . قوله تعالى بعد إيجاب الحج . « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » .

قلنا . المراد من جعد وجوبه

الرابع . « إن العذاب على من كذب وتولى » . قلنا . متروك الظاهر للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى ؛ بل اليهود والنصارى ، وربما يلزمهم التكذيب ، لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب . الخامس . قوله تعالى . « فأَنذرتكم نارا تلظى لا يصليها إلا الأشقي الذي كذب وتولى » ، والفساق يصلها . قلنا . لعل ذلك نار خاصة .

الحادس . قوله تعالى في حق من خفت موازينه . « ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون » ؟ . والفساق ممن خفت موازينه . قلنا . بل ثقلت بالإيمان .

السادس . « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » . والفساق ممن وجهه مسود . قلنا . لانهم أن كل فاسق كذلك بل هي واردة في بعض الكفار لقوله . « أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ » .

الثامن . أنه من أصحاب المشأمة وقال تعالى . (والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة) . قلنا . هو من باب إيهام العكس ، وينتقض بالزاني والحارق ، مع عدم تكذيبهما

التاسع . (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) . وأنه يقتضى حصر المبتدأ في الظن . قلنا . ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك .

العاشر . (إنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون) . والفساق آيس من روح الله ، قلنا ممنوع للرجاء .

الحادى عشر : « إنك من تدخل النار فقد أخزيت » مع قوله : « إن أغزى اليوم والموء على الكافرين » . قلنا : المفرد المحلى باللام لا محوم له ، أو المراد به أغزى الكامل :

الثانى عشر : « وأما من أوتى كتابه بشهالة » الى قوله « إنه كان لا يؤمن

بالله العظيم . قلنا : ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث مع أن التخصيص ظاهر .
 الثالث عشر : « ألعنة الله على الظالمين » . قلنا : يلزم تكفير الانبياء
 حيث اعترفوا بظلمهم .

الرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فأوهم النار » الآية :
 قلنا : يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعاً .

الخامس عشر : قوله تعالى : « يقضاهن عن الجرمين ما سلككم في سقر » إلى
 قوله : « وكذا نكذب بيوم الدين » قلنا : قد مر جوابه .

السادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » إلى قوله : « وسيق
 الذين اتقوا » . وقد مر مثله .

السابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك صلاة متعمدا فقد كفر »
 وقوله عليه السلام : (من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
 نصرانيا) : قلنا : الأحاد لا تعارض الإجماع .

الثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ولا ولاية الله إيمان
 فعداوته كفر . قلنا : لأن لم عدم الواسطة بين كل ضدتين .

احتج من زعم أنه منافق بوجهين :-
 الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : (آية المنافق ثلاث : إذا وعد أخلف ،

وإذا حدث كذب ، وإذا أئتمن خان) . قلنا : هو ترك الظاهر لأن من
 وحده غيره أن يخلف عليه خلعة تقيسه ثم أخلفه لم يخرج عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً

الثاني : أن من اعتقد أن في هذا الجرحية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك
 ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لاعتقاده . قلنا : مضرة الحية حاجلة حقيقة بخلاف

عقاب الذئب لأنها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو ، فافترقا .
 احتج المعتزلة بوجهين :-

الأول : أن الفاسق ليس مؤمناً بالمرء ولا كافراً بالإجماع لأنهم كانوا يقيمون

عليه الحد ولا يقتلونه ولا يحكمون برده ويدفنونه في مقابر المسلمين ،
وأبضا. فيلزم بينونة المرأة بمجرد الزوج إياها بالزنى من غير لعان وقضاء
قاض ، لأنه إن صدق فهي كافرة ، وأن كذب فهو كافر . قلنا : هو مؤمن وقدم
الكلام فيه .

الثاني : ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجم الى مذهبه وهو أن
فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فنترك المختلف فيه ، وتأخذ بالمتفق عليه .
قلنا : قد مر أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله بل قد أجمع على أنه إما
مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع فيكون باطلاً .

المقصد الخامس : في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟
جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين
قبل أبي الحسين نحاموا فكفروا الأصحاب . فعارضه بعضهم بالمثل ، وقد كفر
المجسمة مخالفوهم . وقال الاستاذ : كل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا .
لنا : أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً يعلم
أو موجداً لعمل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي (صلى
الله عليه وسلم) عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ،
فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام . فان قيل : لعله (عليه السلام)
عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب
اعتقادها . قلنا : مكابرة ، والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته فكان الاعتراف
بها دليلاً للعلم بهما .

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة وتتصل عنها وفيه أبحاث :

الأول : كفرت المعتزلة في أمور :

الأول : نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات فنكره
جاهل بالله ، والجاهل بالله كافر . قلنا : الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر ،

والإلزام تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه .

الثاني : إنكارهم إجماد الله لفعل العبد ، وإنه كفر .

أما أولا : فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس ،

وأما ثانيا : فللاجتماع على التضرع الى الله في أن يرزقهم الايمان وهم ينكرونه لأنهم يقولون : قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه . قلنا المجوس كفروا بغيره ، وخرق الاجماع ليس بكفر ، ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر ؟

الثالث : قولهم بخلاف القرآن وفي الحديث الصحيح : (من قال : القرآن مخلوق فهو كافر) . قلنا : آحاد ، أو المراد بالمخلوق المختلق أى المقتضى .

الرابع : قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهم ينكرونه . قلنا : نعم الاجماع ، ونعم كون مخالفه كافرا .

الخامس : قولهم : الممدوم شيء وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما تارة الأجلال لأن ذاته عندهم وجوده . قلنا : والالزام غير الالتزام ، والالزام غير القول به .

السادس : إنكارهم الرؤية وقد قال تعالى : (بل هم باقاه دهم كافرون) . قلنا : الالتقاء مجاز لفعل المراد به لقاء ثواب الله ، فإن المنعمين قالوا : المراد به الوصول إلى دار الثواب .

الثاني : تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور :

الأول : إنكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه سد باب أثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد . قلنا : قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها الى هذا القياس .

الثاني : نسبة فعل العبد الى الله تعالى يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز اظهار

المعجزة على يد الكاذب ، وجاز الكذب عليه ، وفيه ابطال الشرائع بالكلية .
قلنا : قد أجبنا عنه .

الثالث : إثبات الصفات قول بقدما . وقد كفر النصارى للقول بقدما .
علامة فكيف الصفة أو النسبة ؟ قلنا قد مرجوا به .
الرابع : قولهم : القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المصحف قرآنا
لخبره قطعا . قلنا : مشترك الاثر الا أن تقولوا : ما سمعته حكاية كلام
الله فنقول مثله .

الثالث . قد كفر المجسمة بوجوده .
الاول : أن تحميمه جهل به . وقد مرجوا به .

الثاني : أنه عابد لغير الله كما عبد الصنم . قلنا : بل معتقد في الله الخالق
الرازق العالم القادر ما لا يهوى عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله
بخلاف عابد الصنم .

الثالث : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » وما ذلك
إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فزعم الشرك وهؤلاء كذلك . قلنا : ممنوع
والمستند ما تقدم .

الرابع : قد كفر الوافض والخوارج بوجوده .
الاول . أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثنى عليهم
وعظمهم . قلنا : لا نساء عليهم خاصة ولا هم داخلون فيه عندنا ، أو الثناء عليهم
لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندنا .

الثاني : الاجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة . قلنا . هو لا يسلم
كونهم من أكابر الصحابة . وعظمائهم .

الثالث : قوله عليه السلام : (من قال لأخيه المحمل : يا كافر ، فقد باء به
أحدهما) . قلنا : آحاد . والمراد من اعتقاد أنه مسلم فان من ظن بمسلم أنه يهودي

أو نصراني فقال له : يا كافر ، لم يكن ذلك كثيرا بالاجماع .

وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب .

المبحث الرابع في الإمامة ومباحثها

عندنا من القروع ، وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا وفيه مقاصد .

المقصد الأول : في وجوب نصب الامام ولا بد من تعيينها أولا ،

قال قوم : الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا ، ونقض بالنبوة :

والأولى أن يقال : هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على

كافة الأمة ، وبهذا التفسير يخرج من ينصبه الامام في ناحية ، والمجتهد ، والآمر

بالمعروف ، وإذا عرفت هذا فنقول : نصب الامام عندنا واجب علينا جميعا ، وقالت

المعتزلة والزيدية : بل عقلا ، وقال الجاحظ : بل عقلا وجمعا ، وقالت الإمامية

والاشعاعيلية : بل على الله ؛ الا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع .

والاشعاعيلية . ليكون معرفا لله . وقالت الخوارج : لا يجب أصلا : ومنهم من

فصل ؛ فقال بعضهم : يجب عند الأمن دون الفتنة ، وقال قوم . بالعكس .

لنا : أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر . وأما وجوبه علينا

جميعا فلو جهين :

الأول : أنه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي (ﷺ)

على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته :

ألا إن محمدا قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به ، فبادر الكل إلى قبوله ،

وتركوا له أعم الأشياء ، وهو دفن رسول الله (ﷺ) ، ولم يزل الناس على ذلك

في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر ، فان قيل : لا بد

للأجماع من مستند ولو كان لنقل ، لتوفر الدواعي . قلنا : استغنى عن نقله

بالاجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها

إلا بالمعاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام .

الثاني : أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب إجماعا .

بيانه . أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ، والمناكحات والجمادات ، والحدود ، والمقاصات ، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح مائدة إلى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يمن لهم ، فانهم - مع اختلاف الأهواء ، وتفتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواذب ، وربما أدى إلى هلاكهم جديما ، ويشهد له التجربة ، والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نعب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله وتعمه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ، فإن قيل : وفيه اضرار ، وأنه منفي بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى إضرار به لا محالة .

الثاني : قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضي إلى الفتنة .
الثالث : أنه لا يجب عصمته كما سيأتي ، فيتصور منه الكفر والفسوق ، فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى إلى الفتنة . فإنا :
الإضرار اللازم من تركه أكثر بكثير . ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب احتج المانع بوجوده :

الأول : توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان .

الثاني : الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه ولا يخفى تعذر وصول

آحاد الرعية اليه في كل ما يمن لهم من الأمور الدنيوية عادة .
 الثالث : للإمامه شروط قلما توجد في كل عصر ، فان أقاموا فاقدها لم
 يأتوا بالواجب ، وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب . والجواب
 من الأول : أنه وإن كان ممكنا عقلا فمتنم عادة لما يرى من ثوران
 الثفتن والاختلافات عند موت الولاية . ولذلك صادفنا المريان والبوادي كالذئاب
 الشاردة والأسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظ في الغالب على
 سنة ولا فرض ، وليس تشوقهم الى العمل بموجب دينهم غالباً ، ولذلك قيل :
 ما يزغ السلطان أكثر مما يزغ القرآن ، وقيل . السيف والسنان ، يفعلان ما لا يفعل
 البرهان .

وعن الثاني : لانهم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول اليه ، بل
 بوصول أحكامه وسياسته ، ونصبه من يرجعون اليه .
 وعن الثالث : أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركاً
 للواجب ؛ إذ لا وجوب .

ثم قال الموجبون : إن أصل دفع المضرة واجب قطعاً . فكذلك المضرة
 المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الالمان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن
 أن هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، وكذا
 من علم أن الحائط الماقل لا يجوز الوقوف تحته ، ثم ظن أن هذا الحائط
 يسقط ، فالعقل الصريح يقضى بوجوب ألا يقف تحته . والجواب منع حكم العقل
 احتج الموجب على الله : بأنه لطف ، لكون العبد معه أقرب الى الطاعة
 وأبعد عن المعصية ، واللفظ واجب عليه تعالى .

والجواب :- بعد منع وجوب اللطف — أن اللطف إنما يحصل بأمام
 ظاهر قاهر ، وأنتم لا توجبونه ، فالذي توجبونه ليس بلطف ؛ والقبى هو لطف
 لا توجبونه .

حجة الخوارج : ان نعبه ينير الفتنة ، لأن الأهواء مختلفة ، فيدعى كل قوم إمامة شخص وصاحبه لها دون الآخر ، فيهم المتعاجروا والتناجز ، والتعجيرة شهادة بذلك . والجواب : أنه يجب عندنا تقديم العلم ، فان تساوى فالأورع ، وإن تساوى فالأحسن ، وبذلك تندفع الفتنة .

وأما انفارقون منهم فقالوا تارة : هو حال الفتنة يزيد بها ، وتارة : جال الأمان لا حاجة اليه .

المقصد الثاني : في شروط الامامة . الجمهور على أن أهل الامامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذو رأي ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الدب من الحوزة ، وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد فيكون احترامها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ، ومستلزما للفساد التي يمكن دفعها بالنصب فاقدتها ، نعم يجب أن يكون عدلاً لا يجر ، عاقلاً ليصلح للتصرفات ، بالغاً لقصور عقل العبي ، ذكراً إذ النساء ناقصات عقل ودين ، حراً لا يثقله خدمة السيد ولثلاً يحترق فيعصى ، فهذه الصفات شروط بالإجماع ، وهن صفات في احترامها خلاف :

الأولى : أن يكون قريشياً ، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . لنا : قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » ثم إن الصحابة لم يوافقوا هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعاً .

اجتجوا بقوله عليه السلام : « اللهم والطاعة ولو عبداً حبشياً » قلنا : ذلك فيمن أمره الإمام على سرية أو غيرها .
الثانية : أن يكون هاشمياً ، شرطه الشيعة .

الثالثة : أن يكون طالما بحميم مسائل الدين ، وقد شرطه الامامية .
الرابعة : ظهور المنصورة على يدته ، إذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعلمية ، وبه قال الغلاة ، وينظر الثلاثة . أنا قبل على تعلل أي بكر ولا

يجب له شيء مما ذكر .
 الخاتمة . أن يكون معصوما ، شرطها الإمامية والاماميلية ويبتله . أن
 أبى بكر لا تجب عصمته اتفاقا . احتجوا بوجهين .
 (الأول : أن الحاجة الى الامام إما للتعليم ولو جاز جهله لما صلح . لذلك ،
 وأما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام ، فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض .
 الجواب . منع كون الحاجة اليه لأحدهما ، بل لما تقدم .
 الثاني . قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله
 عهد الإمامة . الجواب . لان لم أن الظالم من ليس بمعصوم ، بل من ارتكب
 معصية منسقة للمدالة مع عدم التوبة والاصلاح .
 المقصد الثالث . فيما يثبت به الإمامة وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن
 الامام السابق بالاجماع ، وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافا للبيعة .
 لنا . ثبوت إمامة أبى بكر بالبيعة كما سيأتى ، احتجوا بوجوه .
 الأول . الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير قلنا .
 ذلك دليل لنيابة الله ورسوله نصباء علامة لحكمهما بها كلمات سائر الأحكام .
 الثاني . لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم عجة على من
 عداهم قلنا . لما كان أمارة من جهة الله ورسوله يمسك هذا الكلام .
 وأيضا . فيلنقض بالعاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما
 دليلا على حكم الله وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليهما والمحكوم عليهما .
 الثالث . أن القضاء أمر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف الإمامة العظمى ؟
 قلنا لان لم عدم انعقاد القضاء بالبيعة لخلاف فيه ، وإن سلم ، فذلك عند
 وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم ، وأما عند عدمه فلا بد من
 القول بانعقاده بالبيعة تحصيل المصالح المنوطة به ودرء المفسدات المتوقعة دونه
 الرايم . إذ هما يتابعان أقوام على أئمة في بلد أو بلاد فيؤدى الى الفتنة ويعوز

تقع ضرا :

الخامس . - وهو محدثهم - أن العصبة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يملأها أهل البيعة ، وقد مر جوابهما .

وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفترق إلى الاجماع إذ لم يبق عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلنا أن أصحابهم صلاتهم في الدين اكنوا بذلك ، كمعقد صر لأبي بكر ، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعمان ، ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلا عن إجماع الأمة . هذا ولم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأعمار إلى وقتنا هذا ، وقال بعض الأصحاب . يجب كون ذلك بعهد بينة مائة كما للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقده جهرا ، وهذا من المحال الاجتهادية ، ثم إذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم فأما ولو أصرا الآخر فهو من البغاة ، ولا يجوز العقد لأمامين في صقع متضابق الاقطار أما في متممها بحيث لا يسمع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد

وللأمة خلق الإمام بحسب يوجب وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين تذييب : قال الجارودية من الزيدية : الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمي خرج بالميف داعيا إلى الحق وكان طالما شجاعا فهو إمام ، فلذلك جوزوا تعدد الأئمة وهو خلاف الاجماع .

المقصد الرابع : في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ وهو عندنا أبو بكر ، وعند الشيعة علي رضي الله عنهما . لنا وجهان :

الأول : أن طريقه إما النص أو الاجماع ، أما النص فلم يوجد لما سياتي ، وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا

الثاني . الاجماع على أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازما أبابكر ، ولولم يكن على الحق لنازما كما نازما على معاوية لأن العادة تقتضي

بالمنازعة في مثل ذلك ، ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مغل بالعصمة . وأنهم توجبونها ؛ لا يقال : لانعلم الامكان لأننا نقول : على في غاية الشجاعة ، واطمعة مع علو منصبها زوجته ، والحسن والحسين ولداه ، والعباس مع علو منصبه معه روى أنه قال : أمدد يدك أبياعك حتى يقول الناس بايع هم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان ، والوزير مع شجاعته كان معه حتى قيل : إنه سل الصيف وقال : لا أرضى بخلافة أبي بكر . وقال أبو سفيان : أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلى عليكم تيمى والله لأملأن الوادى خيلا ورجلا . وكرهت الانصار خلافة أبي بكر فقالوا : منا أمير ومنكم أمير ؛ ولو كان على أمانة على نص جلى لأظهروه قطعا . وكيف !! وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان . لا مال له ولا رجال . ولا شوكة . وكلام الشيعة يدور على أمور : —

أحدها : أن الامام يجب أن يكون معصوما لما مر ، وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره . والجواب : منع وجوب العصمة ، وقد تقدم وثانيها : البيعة لاتصلح طريقا الى اثبات الامامة ، وإمامة أبي بكر إنما تستند اليها اتفاقا . الجواب : مامر

وثالثها : على أفضل الخلائق ، ولا يجوز إمامة المفضول . وسياتى تقريراً وجواباً .

ورابعها : نفي أهلية الامامة عن أبي بكر ، لوجوه :

الاول : أنه كان ظالما . وقال تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » بيان كونه ظالما : أنه كان كافرا قبل البعثة ، وقد قال تعالى : « والكافرون هم الظالمون » وأيضا فنع فاطمة إرثها لعمدك وقد كانت مستحقة لنصيبها لأنه قال تعالى : « وإن كانت واحدة فلها النصف » واطمعة معصومة لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » في معرض الامتنان والاعتظيم ، ولقوله

عليه السلام : « فاطمة بضعة مني » وأنه عليه السلام معصوم فكذلك بضعته ، فتكون صادقة في دعواها الارث . قلنا : شرائط الامامة ما تقدم وكان مستجمعا لها ، يدل عليه كتب السير والتواريخ ، ولا نسلم كونه ظالما . قولهم : كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه . قولهم : خالف الآية في منع الارث . قلنا : لمعارضتها بقوله عليه السلام : « نحن معشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة » حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة بنا اليه ، لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ، وعلم دلالاته على ما حمله عليه ، لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال . قولهم : فاطمة معصومة ، قلنا : ممنوع ، لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباؤه كما رواه الضحاك ، ولم يكونوا معصومين . وقوله عليه السلام : « بضعة مني » مجاز قطعا . وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب مساواة البعض للكل . فان قيل : ادعت أنه نحلها وشهد على الحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم . قلنا : أما الحسن والحسين فلقرعية . وأما على وأم كلثوم فلنقصورهما عن نصاب البيعة . ولعله لم ير الحكم بعاهد ويمين ، لأنه مذهب كثير من العلماء

الثاني : لم يوله النبي عليه السلام شيئا في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه عليا وقال : لا يبلغ عنى الرجل منى ولم يره أهلا لتبليغ ذلك ، فأنى يكون أهلا للامامة العظمى ؟ ١٩ . قلنا : بل أمره على الحجيج سنة تسع ، وأمره بالصلاة بالناس في مرضه . وإنما اتبعه عليا ، لأن عادة العرب في أخذ اليهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ، ولم يعزله مما ولده من أمر الحجيج . قولهم : عزله عن الصلاة ، كذب ، وما نقلوه فيه مختلف ، والروايات متعاضدة على ذلك

الثالث : شرط الامام أن يكون أعلم الأمة ، بل طالما بجميع الاحكام كما مر ؛ ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق نخاعة بالنار وكان يقول : أنا مسلم

وقطع إمار السارق وهو خلاف الشرع ، وقال لجدة سألته عن ميراثها : لأجد لك في كتاب الله وسنة رسوله ، أرجى حتى أسأل الناس ، فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس . قلنا : الأصل ممنوع ، وإنما الواجب الاجتهاد ، ولا يقتضى كونه جميع الاحكام عتيده ، وأنه مجتهد : إذ ما من محالة - في الغالب - إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم . واحرق لجاءه لاجتهاده وعدم قبول توبته ، لأنه زنديق ، ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح . وأما قطع اليسار فقلعه من غلط الجلاء ، أو رآه في الثالثة وهو رأى الأكثر . ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة ، لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام

الرابع : صر - مع أنه حليمه وناصره ، وله العهد من قبله - قد ذهبت حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة ، فقال : دويبة سوء ، وهو خير من أبيه ، وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وزوج زوجته وقال : لئن وليت الأمر لأقيدنك به . وقال : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه . قلنا : نسبة الدم إليه من الأكاذيب الباردة ، فان صر - مع كمال عقله وكانت إمامته بهد أبي بكر إليه والقده في أبي بكر قدح في إمامته - كيف يتصور منه ذلك ؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم وأما قوله في بيعة أبي بكر فعناه أن الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه ، مظنة للفتنة ، فلا يقدمن عليه أحد . على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة ، ثم إنك خير بأن أمثال هذه لا تمارض الاجماع على إمامته المستلزم للاجماع على أهليته للإمامة .

وخامسها : ادعاء النص على إمامة على إجمالا وتفصيلا .

أما إجمالا فقالوا : نعلم وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه ، لوجهين : —

الأول : أن عادة الرسول تقضى باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم ؛ كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ، ولا يخل بذلك ألبنة ولا يترك أهل البلد فوضى ، فكيف يجوز أن يخل الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لارجوع بعدها بلا إمام ١٢ . وأيضا شفقته على الأمة معلومة ، وعلمهم في أمر خميس كقضاء الحاجة دقائق آذابه ، فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا .

الجواب : أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ، ولا يخلون به ، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه . ثم عدم النص معلوم قطعا ، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة . وأيضا لو وجد نص جلى على إمامة على لمنح به غيره عن الإمامة ، كما منع أبو بكر الانصار بقوله « عليه السلام » : « الأئمة من قريش » مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الإمامة لأجله ، فكيف يتصور أن يوجد نص جلى متواتر على وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بظلم الأموال والألقاص ومهاجرتهم الأهل والوطن ، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرته الذين ثم لا يمتنع عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا ؟ . ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباحثا منكرا للضرورة .

وأما تفصيلا فالكتاب والسنة ، أما الكتاب فمن وجبين : —

الأول : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء ومنها الإمامة ، وعلى من أولى الأرحام دون أبي بكر .

والجواب : منع العموم ، وضحة الاستثناء معارض بصحة التخصيم .
الثاني : « إنا وليكم الله وبرهونه والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون أذنة وهم راكعون » والولى إما المتصرف، وإما الناصر تقليلاً للاشتراك، والناصر غير مراد لعموم النصرة، قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ». فهو المتصرف، والمتصرف فى الأمة هو الامام . وأجمع أئمة التشيع أن المراد على وللأجماع على أن غيره غير مراد . والجواب : أن المراد هو الناصر والأدلى على أمامته حال حياة الرسول . ولأن ما تكره فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ؟ . ولأن ذلك غير مناسب لما قبلها . وهو قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض » . وما بعدها وهو قوله : « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون »

وأما السنة فن وجوه : —

الأول : خبر الغدير . وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : أئمت أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : فمن كنت مولاه فعلى مولاه . اللهم وال من والاه . وعاد من عاداه . وانصر من نصره وأخذل من أخذه وجه الاستدلال . أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث . ولأنه يقال للمعتق والمعتق ، وابن العم والجار ، والخليف والناصر ، والأولى بالتصرف والسنة الأولى غير مرادة قطعاً ولأنها تترك فى الولاية فيجب الحمل عليها دفعا للاشتراك .

الجواب : منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكبرة . كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث ! ! ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي . فإنه كان باليمن . وإن سلم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث . والمراد بالمولى : الناصر . بدليل آخر الحديث ؛ ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد ولجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا ، وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى . وإن سلم فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتقدير ، بل فى أمر من

الأمور كما قال الله تعالى: « أن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه » وتقول التلامذة: نحن أولى باستاذنا، ويقول الاتباع: نحن أولى بسلطاننا، ولصحة الاستبصار والتعظيم.

الثاني: قوله عليه السلام: « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » ومن المنازل الثابتة لهرون. استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء. الجواب: منع صحة الحديث. أو المراد استخلافه على قومه في قوله: « أخلقني في قومي لاستخلافه على المدينة ولا يلزم دوامه بعد وفاته، ولا يكون عدم دوامه عزلا له، ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا، كيف والظاهر متروك الآن من منازل هرون كونه أخا ونبيا. هذا، وتقاذ أمر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة وقد نفى النبوة فيلزم نفى محبيه.

الثالث: قوله عليه السلام: « سلوا على علي بأمره المؤمنين » الجواب: منع صحة الحديث للقاطم المتقدم وكذا قوله « أنت أخى ووصي وخليفتي من بعدى وقاضى ديني » وقوله: « إنه سيد المسلمين وأمام المتقين وقائد الفر المحجلين » وبعد الأجوبة المفصلة بهذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على أمامة أبي بكر رضى الله عنه وهى من وجوه: —

الأول قوله تعالى: — (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض) وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق. ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهمى التى وعد الله بها

الثانى قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد فتقاتلونهم أو يسلمون) وليس الداعى محمدا لقوله تعالى: سيقول المخلفون إلى قوله قل لن تتبعونا. ولا علينا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الأبلام. ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندكم كفار. فلا يليق

بهم قوله: (فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) فهو أحد الخلفاء الثلاثة .
ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل .

الثالث : لو كانت أمانة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله ، لكنه معظم
وأفضل الخلق عنده وسنزيده شرحا

الرابع : كانت الصحابة وعلى يقولون له : يا خليفة رسول الله ، وقد قال
تعالى فيهم « أولئك هم الصادقون »

الخامس : لو كانت الامامة حق على ولم تعنه الأمة عليه ؛ لكانوا شر الأمم ،
لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

السادس : قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر
وصهر) ، وأقل مراتب الأمر الجواز . قالت الشيعة : هذا خبر واحد . قلنا :
ليس أقل من خبر الطير والمنزلة ، وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر .
وفيا يخالفه الآحاد تحكما .

السابع : قوله عليه السلام : (الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير
ملكا عضوذا) .

الثامن : أنه عليه السلام استخلف أبا بكر في الصلاة وما عزله فيبقى إماما فيها ،
فكذا في غيرها ، إذ لا قائل بالفصل ، ولذلك قال على رضي الله عنه : قدمك
رسول الله في أمر ديننا ، أفلا تقدمك في أمر دنيانا ؟

(تذييل) إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ،
وطريقه في حق عمر نص أبي بكر ، وفي حق عثمان وعلى البيعة .

المقصد الخامس : في أفضل الناس بعد رسول الله ، هو عندنا وأكثر
قدما المنزلة أبو بكر رضي الله عنه ؛ وعند الشيعة وأكثر متأخرى المعتزلة
على . لنا وجوه —

الأول : قوله تعالى : « وسيجنبها الآتي ، الذي يؤتى ماله بتركه » ؛

قال أكثر المفسرين — واعتمد عليه العلماء — : إنها نزلت في أبي بكر ، فهو أكرم عند الله لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وهو الأفضل . وأيضا فقوله : « وما لأحد عنده من نعمة تجزي » يصرفه عن علي ، إذ عنده نعمة الثرية وهي نعمة تجزي .

الثاني . قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر ومهر) هم الأمر فيدخل في الخطاب على وهو يشعر بالأفضلية ، إذ لا يؤمر إلا بأفضل ولا المساوى بالاعتداء سيما عندهم .

الثالث . قوله عليه السلام لأبي الدرداء : (والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين هل رجل أفضل من أبي بكر) .

الرابع . قوله عليه السلام لأبي بكر ومهر : (هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين) .

الخامس . قوله عليه السلام : (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره) .

السادس : تقديمه في الصلاة ، مع أنها أفضل العبادات ، وقوله : (يا أبي الله ورسوله إلا أبابكر)

السابع . قوله عليه السلام : (خير أمتي أبو بكر ثم مهر) .

الثامن . قوله عليه السلام : (لو كنت متخذاً خليلاً - دون ربي - ، لا اتخذت أبابكر خليلاً ، ولكن هو شريكي في ديني ، وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في النار ، وخليفتي في أمتي) .

التاسع . قوله عليه السلام : (وأين مثل أبي بكر ؟ كذبت الناس وصدقتي وآمن بي ، وزوجني ابنته ، وجهزني بماله ، وواساني بنفسه ، وجاهد معي ساعة الخوف)

العاشر . قول علي رضي الله عنه : (خير الناس — بعد النبيين —

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم . وقوله إذ قيل له ماتوصى ؟ ما أوصى رسول الله حتى أوصى ، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم — بعد نبينهم — على خيرهم . لهم فيه مملكان .

المملك الأول : ما يدل عليه إجمالا وهو وجوه .

الأول : آية المباحلة . وجه الاحتجاج : أن قوله : « وأنفسنا » لم يرد به نفس النبي ، بل المراد به على ، دلت عليه الاخبار الصحيحة ، وليس نفس على نفس محمد ، فالمراد المساواة ، فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي ، وقد يمنع أن المراد على ، بل جميع قراباته ، وخدمه داخلون فيه ، يدل عليه صيغة الجمع .

الثاني : خبر الطير وهو قوله : اللهم انني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير ، فأثني على . والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم . وأجيب بأنه لا يقيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم ، وإدخال لفظ الكل والبعض . الثالث : قوله عليه السلام في ذي الندي : (يقتله خير الخلق) ، وقد قتله على ، وأجيب بأنه ما باشر قتله ، فيكون من باشره من أصعابه خيرا منه ، وأيضا فمخصوص بالنبي ، ويضعف حينئذ عمومه للباقي .

الرابع : قوله عليه السلام : (أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضى ديني ، وينجز وعدي ، على بن أبي طالب) . وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا ، فلا يتناول الكل .

الخامس : قوله عليه السلام لقاطمة : (أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي ؟) . وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه ، ولعل المراد خيرهم لها . السادس : قوله عليه السلام : (خير من أتركه بعدي على) ، وأجيب بما مر .

السابع : قوله عليه السلام : (أنا سيد العالمين ، وعلى سيد العرب) .

أجيب: بأن الميادة الارتفاع لا الأفضلية ، وإن سلم فهو كالتبخر لاصموم له .
 الثامن: قوله عليه السلام لفاطمة : (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار
 منهم أبائك فاتخذته نبيا ، ثم اطلع ثانية واختار منهم بملك) . وأجيب بأنه لاصموم
 فيه ، فلهذا اختاره للجهاد ، أو لبعلي فاطمة .

التاسع: أنه عليه السلام لما أخى بين الصحابة ، اتخذها أخا لنفسه . قيل
 لدلالة ، إذ لعل ذلك زيادة شفقته عليه للقراءة وزيادة الألفة والخدمة .

العاشر : قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وصهر إلى خير فرجعا
 منهزمين : « لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله
 كرادا غير فرار » وأعطاهما عليا . وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد
 في غيره . فقيل : نفى المجموع لا يجب أن يكون بنفى كل جزء منه ، بل يجوز
 أن يكون بنفى كونه كرادا غير فرار ، ولا يلزم حيث شد الأفضلية مطلقا .

الحادى عشر : قوله تعالى في حق النبي : « فان الله هو مولاه وجبريل
 وصالح المؤمنين » ، والمراد بصالح المؤمنين على ، كما نقله كثير من المفسرين .
 فقيل : معارض بما عليه الأكثر من العموم ، وقوم : من أن المراد أبو بكر وصهر
 الثانى عشر قوله عليه السلام : « من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ،
 وإلى نوح في تقواه ، وإلى ابراهيم في حلمه ، وإلى موسى في هيبته ، وإلى
 عيسى في عبادته ، فلينظر إلى ابن أبي طالب » ؛ فقد ساواه بالانبياء ، وهم
 أفضل من سائر الصحابة إجمالا . وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المحاواة
 وإلا كان على أفضل من الانبياء : لمشاركته لكل في فضيلته ، واختصاصه
 بفضيلة الآخرين ؛ والاجماع على أن الانبياء أفضل من الأولياء .

المسلكت الثانى : ما يدل عليه تفصيلا : وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما
 تكون بماله من الكمالات ، وقد اجتمع فى على منها ما تفرق فى الصحابة ،
 وهي أمور :—

الأول : العلم ، وعلى أعلم الصحابة ، لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ؛ وعهد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده ؛ وكان في صغره في حجره ، وفي كبره ختناً له ، يدخل عليه كل وقت ؛ وذلك يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ . وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين ، ولقوله عليه السلام : « أفضاكم على » وانقضاء يحتاج إلى جميع العلوم ، فلا يعارضه نحو : (أفرضكم زيد ، وأقرؤكم أبى) ؛ ولقوله تعالى : (وتعيها أذن واعية) ، وأكثر المفسرين على أنه على . ولأنه نعى عمر عن رجم من ولدت لسته أشهر ، وعن رجم الحاملة ، فقال عمر (لولا على هلك عمر ١١) ؛ ولقول على : (لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لتقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بأنجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ؛ والله مامن آية نزلت في بر ، أو بحر ، أو سهل ، أو جبل ، أو صحراء ، أو أرض ، أو ليل ، أو نهار ، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت ، وفي أى شيء نزلت) ولأن علياً ذكر في خطبته من أمراء التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة ولأن جميع الفرق ينتمون إليه في الأصول والفروع ، وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه ، وكان في الفقه والتصاحة في الدرجة القصوى ، وعلم النحو إنما ظهر منه ، وهو الذى أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوينه ، وكذلك علم الشجاعة وممارسة الأسلحة ، وكذلك علم الفتوة والأخلاق

الثانى : الزهد ، اشتهر عنه أنه - مع اتساع أبواب الدنيا عليه - ترك التمتع وتخفف في المآكل والملابس ، حتى قال للدنيا : (طاعتك ثلاثا ١١)

الثالث : الكرم ، كان يؤثر الخواص على نفسه وأهله ، حتى تصدق في الصلاة بجناحه ، ونزل ما نزل ، وتصدق في ليالى صياحه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه (ويطعمون الطعام على حبه مكميناً ويتواصون بها)

الرابع : الشجاعة ، تواتر مكافئته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية ، حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب : (لضربة على خير من عبادة النفلين) ، وتواتر وقائمه في خير وغيره

الخامس : حسن خلقه ، حتى نسب الى الدابة

السادس : مزيد قوته ، حتى قلم باب خير بيده ، وقال : (ماقلت باب خير بقوة جسمانية ، لكن بقوة إلهية)

السابع : نجه وقربه من الرسول نسيا ومصاهرة ، وهو غير خفي . وعباس وإن كان عم النبي عليه السلام ، لكن كان أخا عبد الله من الأب ، وأبو طالب أخاه من الأب والام

الثامن : اختصاصه بصاحبة كفاطمة ، وولدين كالحسن والحسين ، وهما سيدي شباب أهل الجنة ، ثم أولاد أولاده ، ممن اتفق الأئمة على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه ، ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا

والجواب عن الكل : أنه يدل على التفضيلة ، وأما الأفضلية فلا ، كيف ومرجعها الى كثرة الثواب ، وذلك يعود الى الاكتساب والاخلاص وما يعود الى نصرته الاسلام وما تروم في تقوية الدين

واعلم ان مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ، وليست مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن ؛ والنصوص المذكورة من الطرفين - بعد تعارضها - لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف ؛ لكننا وجدنا الملف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ؛ وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك ، لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم في ذلك ، وتوقيض ما هو الحق فيه الى الله

المقصد السادس : في أمانة المقضول مع وجود التماثل ، منعه قوم لأنه

قبيح عقلا ، فان من أئزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه ، عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل . وجوزه الاكثرون ، إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل ، إذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفسده وقوة القيام بأوامره ؛ ورب منضول في علمه وعمله هو بإقامة أعرف ، وبشرائطها أقوم . وفصل قوم فقالوا : نصب الأفاضل إن أثار فتنة لم يجب ، وإلا وجب المقصد السابع : أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ، لأن الله عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه ؛ والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة .

ثم ان من تأمل سيرتهم ، ووقف على ما ترمم ، وجد في الدين ، وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله ؛ لم يتخالجه شك في عظم شأنهم ، ويزانتهم مما ينصب اليهم المبطلون من المطاعن ، ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانباً للايمان . ونحن لاثبت كتابنا بأمثال ذلك ، وهي مذكورة في المطولات مع التخصيص عنها

وأما الثقتن والحروب الواقعة بين الصحابة ، فالهشامية أنكروا وقوعها ، ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين . والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام ، فان أرادوا أنه اغتال بما لا يعنى ، فلا بأس به ، إذ قال الشافعي : تلك دماء طهر الله عنها أيدينا ، فلنطهر عنها آلسنتنا . وان أرادوا أنا لانعلم أوقعت أم لا ؟ فباطل لوقوعها قطعاً . واتفق العمريه (أصحاب عمرو بن عبيد) والواصلية (أصحاب واصل بن عطاء) على رد شهادة الفريقين ، قالوا : لو شهد الجميع بياقة بقل لم تقبلها ، أما العمريه فلائهم يرون فسق الجميع ، وأما الواصلية فلائهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه ، فلا يعلم عدالة أحدهما . والذى عليه الجمهور : أن المخطيء قتلة عثمان ومحاربوه ؛ لأنهما إمامان ، فيحرم القتل والمخالفة قطعاً

(خاتمة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوجب قوم، ومنعه آخرون، والحق أنه تابع للأمر به والنهي عنه، فيكون الأمر بالواجب واجبا، وبالمندوب مندوبا، والنهي عن الحرام واجبا، وعن المكروه مندوبا؛ ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين، لأن غرضه يحصل بذلك؛ وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه، وهو عندنا من القروع، وعند المعتزلة من الأصول. ولوجوبه شرطان:—

أحدهما. أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة، والا لم يجب، وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود؛ بل يستحب حينئذ، إظهاراً لشعار الإسلام وثانيهما. عدم التجمس، للكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله تعالى: «ولا تجسسوا» وقوله: «ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا...» الآية

وأما السنة فقوله عليه السلام: (من تتبع هورة أخيه تتبع الله هورته، ومن تتبع الله هورته فضحه على رموس الشهداء الأولين والآخرين)، وقوله عليه السلام: (من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها). وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

﴿تذييل﴾ في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ستفرق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة). وهي ما أنا عليه وأصحابي). وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به. اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشيبة، والناجية.

الفرقة الأولى: المعتزلة ، أصحاب واصل بن عطاء العزال .

أعزل عن مجلس الحسن البصري ؛ وأخذ يقرر أن مركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد أعزل عنا واصل . ويلقبون بالقدرية ، لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وأنهم قالوا : إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية . ويرده قوله عليه السلام (القدرية مجوس هذه الأمة) ، وقوله عليه السلام . (هم خصماء الله في القدر) . ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ، لقولهم بوجود الأصلح ونفى الصفات القديمة . وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله . وبنى الصفات ؛ وبأن كلامه مخلوق محدث ، وبأنه غير مرئي في الآخرة ، والحسن والتبجح عقليان ، ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله ، وثواب المطيع والتائب ، وعقاب صاحب الكبيرة ؛ ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا ؛ منهم ١ - الواصلية : قالوا بنى الصفات والقدر ، وامتناع إضافة الشر إلى الله ، وبالمنزلة بين المنزلتين ، وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقائليه ، وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وأن يخلص في النار ؛ وكذا على ومقاتلوه ، وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل كشهادة المتلاعنين .

٢ - المصريه : مثلهم ، إلا أنهم فسقوا الفريقين .

٣ - الرزبالية : (أصحاب أبي الهذيل العلاف) قالوا بفناء مقدورات الله ، وأن أهل الجحيم يصيرون إلى حمود ، ولذلك سمى المعتزلة بأهل الهذيل جميعي الآخرة ، وإن الله عالم بعلم هو ذاته ، قادر بقدره هي ذاته ، ومريد بإرادة لافي محل ، وبعض كلامه لافي محل وهو كين ؛ وإرادته غير المراد ، والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة .

٤ - النظامية : (أصحاب إبراهيم بن سيار النظام) . قالوا . لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا مالا صلاح لهم فيه ؛ ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب وكونه مريداً لعله أنه خالقه ، وتعمل العبد أنه أمر به ؛ والالتمان هو الروح والبدن آلتها ؛ والأعراض أجسام ، والجوهر مؤلف من الأعراض ؛ والعلم مثل الجهل ، والایمان مثل الكفر ، والله خلق الخلق دفعة ، والتقدم والتأخر في الكون والظهور ، ونظم القرآن ليس بمعجز ، والتواتر يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليس بحجة ، وبالطرفة ، ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وعيونه ، لكن كتبه حمر . وقالوا . من خاف فيا دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يتحقق .

٥ - ابرهيمية : (أصحاب الاسواري) . زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخير بعدمه أو علم عدمه ، والالتمان قادر عليه .

٦ - ارسطائية : (أصحاب أبي جعفر الاسكاف) قالوا : الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين .

٧ - الجعفرية : (أصحاب الجعفرين : ابن مبشر ، وابن حرب) زادوا : أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلم عن الإيمان .

٨ - البصرية (هو بشر بن المتمر) قالوا : الأعراض من الألوان ، والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة . والقدرة : سلامة البنية ، والله قادر على تعذيب الطفل ظالماً ، ولو عذبه لكان طافلاً حاصياً . وفيه تناقض .

٩ - المزدرائية (هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار ، وهو تلميذ بشر) قال : الله قادر على أن يكذب ويظلم ؛ ويجوز أن يقع فعل من فاعلين قولاً ، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً ، ومن لا يبس السلطان كافر

لا يوارث وكذا من قال بخلق الأعمال ، وبالرؤية .

١٠- الرشاشية (هو همام بن عمرو الغوطي) قالوا : لا يطلق اسم الوكيل على الله . لاستدعائه موكلا . ولا يقال : ألفت الله بين القلوب ، والأعراض لا تدل على الله ولا رسوله ، ولا دلالة في القرآن على حلال وحرام ، والامامة لا تتعقد مع الاختلاف ؛ والجنة والنار لم تخلقا بعد ، ولم يحاصر فكان ولم يقتل ، ومن أفسد صلاة افترضها أولا ، فأول صلاته معصية منهى عنه .

١١- الصالحية (أصحاب الصالحى) جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ؛ وخلوا الجوهر عن الأعراض .

١٢- الخابطية (هو أحمد بن حابط من أصحاب النظام) قالوا : للعالم إلهان . قديم هو الله تعالى ، ومحدث هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة

١٣- الحريرية (هو فضل الحدينى) زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف

١٤- المعمورية (هو معمر بن عباد السلمي) قالوا : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ولا يوصف بالقدم ، ولا يعلم نفسه ، ولا الإنسان لأفعل له غير الارادة

١٥- الثمامية (هو ثمامة بن أشرس الغبري) قالوا : الأفعال المتولدة لأفعل لها ، والمعرفة متولدة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والنادقة يصيرون ترابا ، لا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذا البهائم والأطفال ، والاستطاعة سلامة الآلة ، ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور ، والمعارف كلها ضرورية ، ولا فعل للإنسان غير الارادة ، وماعداها حادث بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه

١٦- الخباطية (أصحاب أبى الحسين بن أبى عمرو الخياط) قالوا : بالقدر وقسمية المعدم شيئا وجوها وعرضا ، وأن أراد الله كونه غير مكره ولا كاره ، وهى

في أفعال نفسه الخلق ، وفي أفعال عباده الأمر ، وكونه جميعا بصيرا أنه عالم بمتملقهما . وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه .

١٧ - الجاهلية (هو عمرو بن بحر الجاحظ) قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا إرادة في الشاهد ، إنما هي عدم السهو ، وتعمل الغير المبل إليه ، وإن الأجسام ذوات طبائهم ، ويمتنع انعدام الجواهر ، والنار تجذب إليها أهلها ، لا أن الله يدخلها ، واظفر والشر من فعل العبد ، والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة .

١٨ - الكمية (هو أبو القاسم بن محمد الكمي) قالوا : فعل الرب واقم بغير إرادته ، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه .

١٩ - الجبائية (هو أبو علي الجبائي) قالوا : إرادة الرب حادثة لافي محل ؛ والعالم ينفى بفناء لافي محل ، والله متكلم بكلام مخلقه في جسم ؛ ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لفعله ، ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ؛ ولاكرامات للأولياء ، ويجب لمن يكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له ؛ والانبيا معصومون ، وشارك فيها أباهاشم ثم انقرض بأن الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية ؛ وكونه جميعا بصيرا أنه حتى لا آفة به ، ويجوز الإيلام للعوض

٢٠ - البهائية انقرض أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق القدم والعقاب بلا معصية ؛ وبأنه لا توبة من كبيرة مع الإصرار على غيرها طالما بقبحه ، ولا مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل ، والله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة .

الفرقة الثانية الشيعة : وهم اثنان وعشرون فرقة ؛ يكفر بعضهم بعضا ، أصولهم ثلاث فرق : غلاة ، وزيدية ، وإمامية . أما الغلاة فثمانية عشر .

١ - السبائية : قال عبدالله بن سبأ لعل . أنت الاله حقا ، قال . وأنه لم يمت ، وإنما قتل ابن ملجم شيطانا ، وعلى في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض ويملأها عدلا ؛ وهؤلاء يقولون عند سماح الرعد . عليك السلام يا أمير المؤمنين .

٢ - الظالمية : قال أبو كامل بكتر الصحابة بترك بيعة علي ، وبكفر علي بترك طلب الحق ، وبالتناسخ ، وأن الامامة نور يتناسخ ، وقد تصير في شخص نبوة .
٣ - البيانية : قال بيان بن سمعان القيسى . الله على صورة إنسان ، وبهلك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت في علي ، ثم في ابنه محمد بن الحنفية ، ثم في ابنه أبي هاشم ، ثم في بيان .

٤ - المغيرة : قال مغيرة بن سعيد العجلي . الله جسم على صورة إنسان من نور على رأسه تاج ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالامم الاهظم فطار فوق تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه بحران . أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلونير ، ثم اظلم في البحر النير فأبصر فيه ظله فانزعجه فجعل منه الشمس والقمر وأغفى الباقي نقياً للثريك ، ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم ، والايان من النير ، ثم أرسل محمدا والناس في ضلال ، وعرض الامانة - وهي منع علي عن الامامة - على السموات والأرض والجبال ؛ فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر ، حملها بأمر مرمر ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده . وقوله تعالى : « كمثل العيطان » الآية زلت في أبي بكر وممر . والامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين وهو حي في جبل حاجر . وقيل المغيرة .

• - الجناحية : قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين : الارواح تتناسخ ، وكان روح الله في آدم ثم في شيث ، ثم الانبياء والأئمة

حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله هذا ، وهو حي بجبل بأصفهان ، وأنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات .

٦ - المنصورة : (هو أبو منصور العجلي) قالوا : الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ، خرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال . يا بني اذهب فبلغ عني . وهو الكصف . والرسل لا تنقطع . والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام ، والنار بالضد وهو ضده . وكذا القرائض والمحرمات .

٧ - الخطابية : (هو أبو الخطاب الاسدي) قالوا : الأنمة أنبياء ، وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته ، بل الأنمة آلهة ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي ، ويستحلون شهادة الزور لموافقتهم على مخالفتهم ، والامام بعد قتله معمر . والجنة نعيم الدنيا ، والنار آلامها : واستباحوا المحرمات وترك القرائض . وقيل الامام يزيد . وأن كل مؤمن يوحى إليه ، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل ، وهم لا يموتون ، بل يرفعون إلى الملكوت . وقيل هو عمرو بن بنان العجلي ، إلا أنهم يموتون .

٨ - القراية : قالوا : محمد بعلي أشبه من القراب بالقراب ، فغلط جبريل من علي إلى محمد فيلعنون صاحب الريس ، يعنون به جبريل .

٩ - الزمية ، ذموا محمدا لأن عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدحا إلى نفسه . وقيل بالهيتها ، ولهم في التقديم خلاف ، وقيل بالهية خمسة أشخاص : هما ، وفاطمة ، والحسنان . ولا يقولون فاطمة نحاشيا عن وصمة التأنيث

١٠ - الرصاصية : (أصحاب المشامين - ابن الحكم وابن سالم) قالوا : الله جسد ، فقال ابن الحكم : هو طويل عريض عميق ممتد ، وهو كالسبيكة البيضاء ، يتلأل من كل جانب ، وله لون رطم ورائحة رحيمة ، وليت هذه الصفات المذكورة غيره ويقوم ويقعد ، ويعلم ماتحت الثرى بشعاع يفصل عنه إليه ،

وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه ، مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها يعلم لا قديم ولا حادث وكلامه صفة له ، لا مخلوق ولا غيره ، والأعراض لا تدل على الباري ، والأئمة معصومون دون الأنبياء .

وقال ابن سالم : هو على صورة إنسان ، وله وفرة سوداء ، ونصفه الأهل مجوف .

١١ - الرزاري : (هو زرارة بن أعين) قالوا يحدث الصفات وقبلها لاجياة

١٢ - أبو نسيب : هو يونس بن عبد الرحمن التقي ، قال : الله تعالى على العرش تحمله الملائكة ، وهو أقوى منها ، كالكركي يحمله رجلاه .

١٣ - الشبلي : هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق ، قال : إنه نور خير جسماني ، على صورة إنسان ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها .

١٤ - الرزاري : قالوا . الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ، ثم على ابن عبد الله بن عباس ، ثم أولاده إلى المنصور ، ثم حل الاله في أبي مسلم ، وإنه لم يقتل ، واستحلوا المحارم .

١٥ - المفوضي : قالوا : الله فوض خلق الدنيا الى محمد ، وقيل الى علي

١٦ - البهائي : جوزوا البدء على الله

١٧ - النصيري والرواسمي : قالوا : حل الله في علي

١٨ - الرواسمي ولقبوا بسبعة ألقاب :

بالباطنية : لقولهم يبطن الكتاب دوز ظاهره .

وبالقراطة : لأن أولهم حمدان قرمط ، وهي إحدى قرى واسط .

وبالحرمية : لباحثهم الحرمات والمحارم .

وبالسبعية : لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة : آدم ، ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ومحمد المهدي بسابع النطقاء ، وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وهم يهتدى : إمام يؤدي عن الله ، وحجة يؤدي عنه ، وذو مصبة يمس العلم من الحجة ، وأبواب وهم الدعاة ، فأكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون يأخذ اليهود على الطالبين ، ومكاتب يحتج ويرغب الى الداعي ككاتب العائد ، ومؤمن يتبعه . قالوا : ذلك فالسموات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة وهي المدبرات أمرا ، كل منها سبعة .

وبالبابكية : اذا تبع طائفة منهم بابك الخزعي بأذربيجان .
وبالحميرة : لأبهم الحمرة في أيام بابك ، أو تسميتهم المسلمين حميرا .
وبالاسماعيلية : لأبائهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ، وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل .

وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع ، لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا هندشوكة الاسلام فأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أصلافهم ورأسهم حمدان قرمط ، وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة مراتب :

الدوق : وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ؟ ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة ، والتسكلم في بيت فيه مراجل ثم التأنيس باستماله كل أحد بما يميل اليه من زهد وخلاعة ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات المور ، وقضاء صوم الخائض دون قضاء صلاتها ، والنفل من المنى دون البول ، وعدد الركعات ؛ ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها

ثم الربط : أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا ؛ وحوالته

على الامام في حل ما أشكل عليه

ثم التدليس : وهو دعوى موافقة أكبر الدين والدنيا لهم ، حتى يزداد ميله

ثم التأسيس : وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو .

ثم الخلع : وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية

ثم الصلح عن الاعتقادات ، وحيلث يأخذون في استعجال الالذات

وتأويل الشرائع .

ومن مذهبهم : أن الله لا موجود ولا معدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام

الفلاسفة . وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم

وأما الزيدية فتلاث فرق :-

١- الجارودية أصحاب أبي الجارود ، قالوا بالنصر على علي وصفا لآلئمية ، والصحابة

كفروا بمخالفته ، والامامة بعد الحسن والحسين شوري في أولادها ، فن خرج

منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام . واختلفوا في الامام المنتظر . أهو محمد بن

عبد الله ؟ وأنه لم يقتل ، أو محمد بن القاسم بن علي ؟ أو يحيى بن عمير صاحب

الكوفة ؟

٢ - الساميرية (هو سليمان بن جرير) قالوا . الامامة شوري ، وانما تنعقد

برجلين من خبار المسلمين ، وأبو بكر وعمر إمامان وان أخطا الأمة في البيعة

لها . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائفة

٣ - البتيرية : (هو بتير الثومي) توقعوا في عثمان

وأما الامامية فقالوا بالنصر الجلي على إمامة علي ، وكفروا الصحابة ووقعوا

فيهم ، وساقوا الامامة إلى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده ،

وتعصب متأخروهم إلى معتزلة وإلى أخبارية ، وإلى مشبهة وسلفية وملتحقة

بالتفرق الضالة .

الفرقة الثالثة : الخوارج ، وهم سبع فرق :

١ - الممثلة وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وكفروه ، وهم اثنا عشر ألف رجل ، قالوا ، من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام ؛ ولم يوجبوا نصب الامام ، وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

٢ - البيهسية (هو بيهس بن الهيصم بن جابر) قالوا ، الايمان : الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ؛ فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام ؟ فهو كافر لوجوب النجس عليه ، وقيل لا ، حتى يرفع الى الامام فيعده . وقيل ، لا حرام إلا ما في قوله تعالى ، (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما -) الآية وقيل : إذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا . والاطفال كأبائهم إيمانا وكفرا . والسكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو من الكبيرة كفر . ووافقوا القدرية

٣ - الدزارقة : (هو نافع بن الأزرق) قالوا ، كفر على التحكيم ، وابن ملجم محق ، وكفرت الصحابة والتعدة عن القتال ، وتحرم التقية . ويجوز قتل أولاد المخالفين ولسائهم . ولا رجم على الزاني . ولا حد للقذف على النساء . وأطفال المشركين في النار مع آبائهم . ويجوز نهي كان كافرا ومرتكب الكبيرة كافر

٤ - النجرات : (هو نجدة بن عامر النجفي) منهم العاذرية عذروا بالجهالات في التروع ، وقالوا ، لا حاجة إلى الامام ، ويجوز لهم نصبه ، وخالفوا الأزارقة في غير التكفير .

٥ - الوصفية : (أصحاب زياد بن الأصفر) يخالفون الأزارقة في تكفير التعدة وفي إسقاط الرجم ، وفي أطفال الكفار ، ومنهم التقية في القول ، وقالوا . المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلها ؛ ومالا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر . وقيل تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية .

٦ - أبو باضية : (هو عبد الله بن إياض) قالوا . مخالفونا كفر غير مشركين يجوز منا كحمتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرامهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام إلا معسكر سلطانهم ، وتقبل شهادة مخالفينهم عليهم ، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى . ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لامة ، وتوقفوا في أولاد الكفار ، وفي النفاق أهو شرك ؟ ، وجواز بحة رسول بلا دليل ، وتكليف أتباعه ؛ وكفروا عليا وأ كثر الصحابة ، واختلفوا أربعا :-

الأولى : الحنفية (هو أبو حفص بن أبي المقدم) زادوا أن بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى ؛ فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بإرتكاب كبيرة فكافر لامشرك .

الثانية : اليزيدية (أصحاب يزيد بن أنيسة) قالوا . سيبحث نبي من المعجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة ؛ وأصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك .

الثالثة : الحارثية (أصحاب أبي الحارث الاباضى) خالفوا الاباضية في القدر وفي الاستطاعة قبل الفعل .

الرابعة : القائلون بطاعة لابراد بها الله ،

٧ - العمارة (هو عبد الرحمن بن عجرد) زادوا على النجدة وجوب البراءة عن العطل حتى يدمى الاسلام ؛ ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ ، وأطلق المشركين في النار ، وهم عشر فرق .

الأولى : الميمونية (هو ميمون بن عمران) قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، ولا يريد المعاصي ، وأطلق الكفار في الجنة ، ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ، ولأولاد الاخوة

والأخوات ؛ وإنكار سورة يوسف .

الثانية : الحمزية (هو حمزة بن أدرك) وافقوهم إلا أنهم قالوا : أطفال المكفار في النار .

الثالثة : الشعبية (هو شعيب بن محمد) وهو كالميمونية إلا في القدر .

الرابعة : الحازمية (هو حازم بن حاصم) وافقوا الشعبية .

الخامسة : الخلقية (أصحاب خلف) أضافوا القدر خيره وشره إلى الله ، وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا حمل وشرك .

السادسة : الأطرافية ؛ عذبوا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه ، ووافقوا أهل السنة في أصولهم ، وفي نفي القدر .

السابعة : المعلومية ، هم كالحازمية إلا أن المؤمنين عندهم من عرف الله بحجيم أسمائه ؛ وفعل العبد مخلوق لله تعالى .

الثامنة : الجهولية ؛ قالوا : يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه ، وفعل العبد مخلوق له .

التاسعة : الصلتية (هو عثمان بن أبي الصلت ، وقيل الصلت بن الصامت) هم كالعجاردة لكن قالوا : من أسلم واستعجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله ؛ ودوى عن بعضهم أن الاطفال لا ولاية لهم ولا عداوة .

العاشرة : الثعالبية (هو ثعلب بن طامر) قالوا بولاية الاطفال ؛ وقد نقل عنهم أن الاطفال لاحكم لهم ، ويرون أخذ الزكاة من المبيد إذا استغنوا ، وإعطائها لهم إذا افتقروا ، وتفرقوا أربع فرق .

الاولى : الاخلمية (أصحاب أخلص بن قيس) هم كالثعالبية إلا أنهم توقعوا فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله ، وحرموا الاغتيايل بالقتل والسرقة ، وتقل عنهم تزويج المملكات من مشركى قومهم .

الثانية : المعبدية (هو معبد بن عبد الرحمن) خالفوهم في التزويج من

المشركين ، وخالقوا التعالبة في زكاة العبيد.

الثالثة : الشيبانية (هو شيبان بن سلمة) قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة .
الرابعة : المكرمية (هو مكرم العجلي) قالوا : تارك الصلاة كافر لجهله بالله ،
وكذا كل كبيرة ، وموالاة الله ومعاداته لعباده ، باعتبار العاقبة ، فكذا نحن .
فاذن فرق الطوائج عشرون .

الفرقة الرابعة : المرجئة ، لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية ،
أولأنهم يقولون : لا يضر مع الايمان معصية ، فهم يعطون الرجاء ، وفرفهم خمس .
١- البرنسبة (هو يونس النخري) قالوا . الايمان المعرفة بالله والخضوع له
والحبة بالقلب ؛ ولا يضر معها ترك الطاعات ، وإبليس كان حارفاً بالله ، وإنما
كفر باستكباره .

٢- العبيرية ، أصحاب حبيد المكذب ، زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره ،
وانه تعالى على صورة الانسان

٣- النسانية : أصحاب غسان الكوفي ، قالوا . الايمان المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالاً ؛ وهو يزيد ولا ينقص ، وذلك مثل أن يقول .
قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ؟ ولعلها بغير مكة ؛ وبمث محمد
ولا أدري أهو الذي بالمدينة ؟ أم غيره ؟ وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة .
وهو افتراء .

٤- السروانية : أصحاب ثوبان المرجيء ، قالوا . الايمان هو المعرفة والافترار
بالله وبرسوله وبكل مالا يجوز في العقل أن يفعله ؛ واتفقوا على أنه تعالى لو عفا
عن عاص لعفا عن كل من هو مثله ؛ وكذا لو أخرج واحداً من النار ، ولم يجوزوا
بمخرج المؤمنين من النار ، واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث إنه
قال يجوز أن لا يكون الامام قرشياً .

• التوسنية : أصحاب أبي معاذ الثومنى ، قالوا . الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار ، وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه إيمانا ولا بعضه ، وكل مصيبة لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه : إنه فسق وعصى ولا يقال إنه فاسق ، ومن ترك الصلاة مستحلا كفر ، وبلىة القضاء لم يكفر ، ومن قتل نبيا أو لطمه كفر ، لأنه دليل لتكذيبه وبغضه ، وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالوا . المعبود للصنم علامة الكفر . فهذه هى المرجئة الظالمة ، ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبى ثمر ومحمد بن شبيب وغيلان .

الفرقة الخامسة : النجارية ، أصحاب محمد بن الحسين النجار ، هم موافقون لأهل السنة فى خلق الأفعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، والعبد يكتسب فعله ، والمعتزلة فى نفي الصفات وحدوث الكلام . وفرقهم ثلاث .
الاولى : البرغوثية ، قالوا : كلام الله إذا قرئ عرض ، وإذا كتب فهو جسم الثانية : الزعفرانية ، قالوا : كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، ومن قال : كلام الله غير مخلوق فهو كافر .

الثالثة : المستدركة ، استدركوا عليهم وقالوا إنه مخلوق مطلقا ، لكننا وافقنا السنة والاجماع فى تقيده وأولناه بما هذه حكايته ، وقالوا : أقوال مخالفينا كلها كذب ، حتى قولهم لا إله إلا الله

الفرقة السادسة : الجبرية ، والجبر اسناد فعل العبد إلى الله ، والجبرية متوسطة ، ثبت للعبد كسبا كالاشعرية . وخالصة ، لا تثبته كالجهمية ، وهم أصحاب جهنم بن صفوان ، قالوا . لا قدرة للعبد أصلا ، والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه ، وعلمه حادث لافى محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة والجنة والنار نفيان ، ووافقوا المعتزلة فى نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل

الفرقة السابعة: المشبهة ، شبهوا الله بالخلوقات وان اختلفوا في طريقه ،
فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم ؛

ومنهم مشبهة الخشوية كضر وكهمس والمجيمى ، قالوا هو جسم من
لحم ودم ، وله الاعضاء حتى قال بعضهم . اعفوني عن اللحية والفرج وساقني
كما وراعه .

ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام ، وأقوالهم متعددة
غير أنها لا تنتهى الى من يعبأ به فافتصرنا على ما قاله زعيمهم : وهو أن الله على
العرش من جهة العلو ، ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيلاً العرش
أم لا ؟ ، وقال بعضهم : بل هو محاذ للعرش واختلف : أي بعد مثناه ؟ أو غيره ؟
ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ، ثم هل هو مثناه من الجهات ؟ أو من
جهة تحت ، أولاً ؟ وتحمل الحوادث في ذاته ، وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون
الخارجة عن ذاته ؛ ويجب أن يكون أول خلقه حياً ، يصح منه الاستدلال ؛ والنبوة
والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والمعصمة ؛ وصاحبها رسول ، ويجب
على الله إرساله لا غير ، وهو حيئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس ، ويجوز
عزله دون الرسول ، وليس من الحكمة رسول واحد ، وجوزوا إمامين كمل
ومعاوية ، إلا أن إمامة على على وفق السنة ، بخلاف معاوية ، لكن يجب طاعة
رعيته له ، والإيمان قول القدر في الأزل : بلى ، وهو باق في الكل إلا المرتدين
وإيمان المنافق كإيمان الأنبياء ، والكلمتان ليسنا بإيمان إلا بعد الردة

فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كلهم في النار

وأما الفرقة الناجية المستثناة : الذين قال فيهم « هم الذين على ما أنا عليه
وأصحابي » فهم الاشارة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء ، وقد أجمعوا على حدوث العالم ، ووجود
البارئ تعالى ، وأنه لا خالق سواه ، وأنه قديم ، متصف بالعلم والقدرة وسائر
صفات الجلال ، لا شبهة له ولا ضد ولا ند ، ولا يحل في شيء ، ولا يقوم بذاته
حادث ، ليس في حيز ولا جهة ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ، ولا الجهل ولا
الكذب ، ولا شيء من صفات النقص ؛ مرئى للمؤمنين في الآخرة ، ما شاء الله كان
ومالم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ، أن أمثال قبضه ،
وان عاقب قبضه ، لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه ، لا يوصف فيما يفعل أو
يحكم بغير ولا ظلم ، وهو غير متبعض ، ولا له حد ولا نهاية ، وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته ، والمعاد حق ، وكذا المجازاة ، والمحاسبة ، والصراط ، والميزان ، وخلق
الجنة والنار ، وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ؛ ويجوز العفو ، والشفاعة
حق ، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد ، وأهل بيعة الرضوان
وأهل بدر من أهل الجنة ؛ والامام يجب نصبه على المكلفين ، والامام الحق
بعد رسول الله أبوبكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، والافضلية بهذا الترتيب . ولا
نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للعصا القادر العليم ، أو شرك أو
إنكار للنبوّة ، أو ما علم بحديثه عليه السلام به ضرورة ، أو لمجمع عليه كاستحلال
المهرمات ، وأما ما عدها فالتائل به مبتدع غير كافر . وللفقهاء في معاملتهم
خلاف هو خارج عن فننا هذا .

وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ؛ ونسأل الله تعالى أن يثبت
قلوبنا على دينه ، ولا يزينه بعد الهداية ، ويمصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء
برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، ويعفو عن طغيان القلم ، وما لا يخلو
عنه البشر من الصل والزلل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته ، إنه هو الغفور الرحيم .

تم الكتاب بعون الله

١٣٥٧ هـ



Bibliotheca Alexandrina



0420103